رومان لويماير Roman Loimeier

إدوارد سعيد والاستشراق الألماني

تكريم نُقدي

في كتابه «الاستشراق» الصادر عام ١٩٧٨ استثنى إدوارد سعيد بوضوح الاستشراق الناطق بالألمانية من النقد. وفي الواقع تبدو هذه الفرضية مبررة نظرا للطابع الفيلولوجي الغالب على الدراسات الاستشراقية المكتوبة بالألمانية. لكن تحليلا أكثر عمقا للاستشراق الناطق بالألمانية سيصل بنا إلى نتيجة مؤداها أن الموضات الاستشراقية ونظم الخطاب والمفاهيم الاستشراقية التي ظهر تأثيرها على تطور علم الاستشراق، لم تتشكل وتتطور فقط في بريطانيا وفرنسا، بل كانت موجودة أيضا في وسط أوروبا الناطق بالألمانية في القرن التاسع عشر.

نشأ استشراق كولونيالي «حديث» في البلدان الناطقة بالألمانية في الفترة ما بين نهاية القرن التاسع عشر ونهاية الحرب العالمية الأولى على وجه الخصوص، لكنه لم يلبث أن توقف عن النمو في العشرينيات، بحيث أصبحت الفيلولوجيا هي المهيمنة حتى يومنا هذا. ونظرا لأنه لا يزال هناك رفض واسع الانتشار في الدراسات الاستشراقية لـلاهتمام بالمجتمعات الإسلامية المعاصرة، أصبح باستطاعة العلوم «المنافسة» مثل الإثنولوجيا ودراسات الأديان والعلوم السياسية، أكثر فأكثر، أن تجعل الدراسات الإسلامية من اختصاصها.

وعندما نشر إدوارد سعيد كتابه المثير للجدل «الاستشراق» استثنى بشكل واضح الاستشراق الألماني وضمنيا النمساوي أيضا من نقده. وكان مفهوم سعيد للاستشراق ليس قاصرا بالطبع على النظام الأكاديمي، بل شمل أيضا طريقة خاصة للتفكير الأوروبي (الغربي)، تفرق في تصنيفات جوهرية بين الغرب أو «الحضارة الغربية» أو ببساطة «نحن» وبنية لـ «الآخر» الذي يتم تلخيصه تحت تصنيف «الشرق».

تتأسس مقولة سعيد بأن الاستشراق الناطق بالألمانية لا ينبغي أن يصنف في الدرجة نفسها التي يصنف بها الاستشراق البريطاني أو الفرنسي، أولا على فرضية أن مفهوم «الشرق» نتيجة لمشروع ثقافي بريطاني وفرنسي خاص مرتبط بالتورطات الفرنسية البريطانية في الشرق. وثانيا كان سعيد يمثل وجهة النظر القائلة بأن البلدان الإسلامية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كانت مستعمرة من بريطانيا وفرنسا فقط، وسيطرت عليها منذ نهاية الحرب العالمية الثانية المصالح السياسية للولايات المتحدة الأمريكية.

غير أن الاستشراق الأكاديمي الناطق بالألمانية كان مهتما فعليا في نهاية القرن التاسع عشر، بمجتمعات الشرق أو المجتمعات الإسلامية في أفريقيا. وبعد الحرب العالمية الأولى اختفت أفريقيا المسلمة المعاصرة واختفى الشرق مع اندثار الاهتمام بالدراسات الشرقية، إلى أن بدأ في الدول الناطقة بالألمانية في السبعينيات اهتمام محدود بالشرق المعاصر واهتمام أكثر محدودية بأفريقيا المسلمة. وفيما يتعلق بإفريقيا المسلمة على وجه الخصوص فلا بد طبعا أن نذكر أن الاستشراق الناطق بالألمانية قد تنبه دائما لوجود مسلمين في إفريقيا. ومن وجهة نظر الاستشراق الناطق بالألمانية ـ وأنا أتحدث هنا بشكل واضح عن الدراسات الاستشراقية وليس عن مساهمات الباحثين في الدراسات الإفريقية مثل فيسترمان أو ماينهوف، أو مبشرين مثل كلامروت أو إثنولوجيين مثل فوربينيوس أو باومان ـ لم يلعب

المسلمون الأفارقة دورا يذكر في تطور الإسلام لأنهم على ما يبدو لم ينتجوا إلا عددا قليلا من النصوص استحقت مثلا أن يضمها كارل بروكلمان في كتابه تاريخ الأدب العربي. وهي فرضية يمكن اعتبارها مدحوضة نظرا لصدور الأجزاء الأولى من كتاب الأدب العربي الأفريقي.

بإمكاننا أن نعتبر هذا الموقف تجاه أفريقيا الإسلامية رمزا حزينا لإهمال المستشرقين الناطقين بالألمانية للمسلمين الأفارقة. لكن بإمكاننا أن نرى هذا الموقف باعتباره ملمحا بارزا لموقف استشراقي أساسي أعم. ووفقا لهذا الموقف نعرف «نحن» (المستشرقين) كيف نرى «نحن» «الآخرين» (والمقصود في هذه الحالة المسلمين أو الإسلام). هذه الرؤية الاستشراقية ليست مقصورة على الإسلام في إفريقيا فقط بل تنطبق على المسلمين عامة. من هنا أريد فيما يلي في إطار تحليل نقدي لتطور الاستشراق الناطق بالألمانية منذ أواخر القرن التاسع عشر أن اختبر صحة بعض المقولات الرئيسية لإدوارد سعيد فيما يتعلق بتطور الاستشراق الناطق بالألمانية.

بداية لا بد أن نذكر أنه كان لألمانيا أيضا، مثلها مثل فرنسا وبريطانيا، مستعمرات في إفريقيا، بعض سكانها مسلمون، وهي توغو والكاميرون، وشرق إفريقيا الألماني. وأسست إمبراطورية النمسا والمجر وكذلك ألمانيا لمناطق نفوذ كبيرة في الإمبراطورية العثمانية وفي بلدان إسلامية أخرى مثل المغرب ومصر أو إيران. وهذه الطموحات الاستعمارية أو المصالح الإمبريالية وجدت صدى لها في كتابات العلماء والباحثين. وإذا كنا الآن على وعي بأن الاستشراق الأكاديمي الفرنسي وكذلك البريطاني لم تبرز فيهما حتى الحرب العالمية الأولى أعمال بحثية مهمة عن الإسلام المعاصر في أفريقيا أو في المجتمعات الإسلامية، فلا بد لنا أن نخالف إدوارد سعيد في هذه النقطة ونؤكد أن الاستشراق الناطق بالألمانية لم يختلف تقريبا عن الاستشراق الفرنسي والبريطاني، على الأقل حتى ذاك الوقت وهذا فيما يتعلق بالخصائص المميزة لهذا الاستشراق وأيضا فيما يتعلق بنوعيته وكذلك فيما يتعلق بأهمية تأثيره العام.

التأثير العام للتصنيفات الاستشراقية التي تفتقد للأسس الأكاديمية في البلدان الناطقة بالألمانية في القرن التاسع عشر، يمكن أن نستدل عليها من خلال تأثير مجموعة من الأعمال الأدبية التي صبغت الثقافة البرجوازية في البلدان الناطقة بالألمانية، رغم الاختلاف الشديد في طريقة إدراكها واستيعابها للشرق. بداية من ملاحظات هيغل عن «الإسلام» في محاضراته عن تاريخ الفلسفة، مرورا بكتاب شليغل «عن لغة وحكمة الهنود»، و «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» لغوته وترجمة روكرت الشعرية للقرآن وحتى أوبرا موتسارت «اختطاف من السراي».

لكن كانت هناك أيضا مفاهيم استشراقية في موضة الصالونات ذات الطابع الشرقي الزائف في القرن التاسع عشر أو في الاهتمام الذي لقيه المستكشفون الألمان والنمساويون في القرن التاسع عشر مثل هاينريش بارت وغوستاف ناختيغال وغيورغ شفاينفورت أو زامويل غراف تيلكي.

ويتضح التأثير العام للكليشيهات الشرقية في أعمال كارل ماي والتي تدور أحداثها في الشرق أو في أفريقيا وتحكي عن مغامرة البطل الألماني ـ النمساوي كارا بن نمزي مع مرافقه المسلم الأخرق حاجي حالف عمر بن حاجي أبو العباس بن حاجي داوود الجوسرة. وفي سياق الحديث عن تأثير أعمال كارل ماي عن الشرق وأفريقيا لا بد أن نشير إلى الضابط النمساوي رودلف زلاتين باشا، الذي خدم بالجيش المصري وبعد ذلك بالجيش البريطاني المصري في السودان، وأصبح حاكما لمديرية دارفور وانتهى به الأمر أسيرا لدى المهدي وخليفته عبدالله والذي كان من أبرز من عاصروا تطور الحركة المهدية. ولم يقتصر النجاح الكبير الذي حققه كتابه المكون من جزئين «النار والسيف في السودان»، على الجانب الأدبي فقط، بل اعتبر أيضا، بعد انهيار الدولة المهدية عام ١٨٩٨، أهم مرجع خارجي لتاريخ المهدية. وكان الكتاب أحد مصادر الإلهام الرئيسية لكارل ماي، الذي كتب ثلاثيته عن السودان «في بلاد المهدي» بناء على نص زلاتين باشا.

وعلينا ألا ننسى في نهاية المطاف أن النزاعات التي دارت في سياق الحرب العالمية الأولى قد خلقت سلسلة من أبطال الحرب، الذين أثروا في رواية المغامرة كجنس أدبي وكانوا على قدر كبير من الأهمية في ظهور مغامرات الحرب في شرق إفريقيا. وهنا علينا ألا نفكر فقط في أكثر الشخصيات البطولية شهرة وهو لورانس العرب، أو بطل مغامرات الحرب الإفريقية بلا منازع باول فون ليتوف فوربك وعساكره المسلمين الأوفياء، بل يمكننا أن نأخذ أيضا بعين الاعتبار مغامرة القنصل الألماني فاسموس في طهران. لقد صارت مغامرة فاسموس واحدة من نقاط التوجيه المهمة لفلكور الاستشراق الألماني في عشرينيات القرن الماضي. نظم فاسموس مقاومة بعض القبائل في جنوب إيران ضد الاحتلال البريطاني، ثم اخترق خط الحدود البريطانية في شرق إيران ووصل إلى أفغانستان المحايدة، وفشل رغم ذلك في إقناع الحكام الأفغان بإعلان الجهاد ضد البريطانيين.

وإذا عاودنا النظر إلى الاستشراق الأكاديمي الناطق بالألمانية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فسيكون باستطاعتنا بداية أن نؤكد على أن تطور هذا الاستشراق مثله مثل الاستشراق الفرنسي والهولندي والبريطاني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان مرتبطا بدراسات الكتاب المقدس ونماذج التفكير الثقافية التاريخية في مجال علم

التاريخ. وهذا التراث الأكاديمي للاستشراق الناطق بالألمانية وبخاصة الفيلولوجي منه، قد سبق شرحه تفصيليا. لذا فليس من الضروري الإشارة مرة أخرى إلى إنجازات علماء بارزين مثل إجناتس غولدتسيهر أو يوليوس فيلهاوزن أو تيودور نولدكه.

لقد أنجب الاستشراق الأكاديمي الناطق بالألمانية أيضا، شخصيات علمية ذات تأثير كبير مثله مثل الاستشراق الأكاديمي البريطاني والهولندي والفرنسي، ولم يكن تركيز هؤلاء قاصرا على الدراسات الفيلولوجية، بل درسوا باهتمام أيضا، الإسلام والسياسة الاستعمارية لألمانيا أو للأمبراطورية النمساوية وتناولوها بالتعليق واستفادوا أحيانا من تجارب موظفي المستعمرات الألمان أو ضباط الجيش فيها، وطالبوا بدراسات معاصرة للإسلام في المستعمرات الألمانية والنمساوية وفي مناطق النفوذ وقاموا بها وانبثقت عن ذلك الدعوة إلى دراسات إسلامية تستند إلى الدراسات الاجتماعية.

ترتبط الانطلاقة الحقيقية لاستشراق أكاديمي ألماني «حديث» لا يعتمد فقط على الدراسات الفيلولوجية والتاريخية، بل يأخذ في اعتباره التطورات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، باسم كارل هاينريش بيكر (١٨٧٦ ـ ١٩٣٣). تولى بيكر أستاذ كرسي «تاريخ وثقافات الشرق» في المعهد الكولونيالي الألماني في هامبورغ ونشر مؤلفات عديدة عن الظروف والأوضاع الدينية والسياسية المعاصرة في الإمبراطورية العثمانية، وشمال إفريقية وأيضا في المستعمرات الألمانية. ونشر دراسة عن الإسلام في المستعمرات الألمانية بشرق أفريقيا وذلك بعد رحلة قام بها إلى هناك. نُشرت الدراسة بعنوان وثائق للتعرف على الإسلام في شرق أفريقيا أولا في مجلة «الإسلام» (جزء ٢، ص ١ ـ ٤٨) وبعد ذلك في الجزء الثاني من أعماله الكاملة، دراسات الإسلام، وتعد الدراسة إلى يومنا هذا أهم مرجع عن الإسلام في شرق أفريقيا.

ولقد تم تأليف هذه الدراسة في سياق خاص. ففي بداية القرن العشرين كانت هناك مخاوف في ألمانيا بأن هناك "مشكلات مع الإسلام" في المستعمرات وقد عمل المبشرون أيضا على تأجيج هذه المخاوف. وأكدت هذه المخاوف حركات التمرد المناهضة للاستعمار مثل انتفاضة قبائل الماي ماي في شرق أفريقيا عام ١٩٠٤/ ١٩٠٥، وقضية الرسالة المكية في توغو عام ١٩٠٥، وبعد ذلك في المستعمرات الألمانية بشرق أفريقيا عام ١٩٠٨، وحركة التمرد في شمال الكاميرون عام ١٩٠٧. وتبعاً لذلك أصبح الإسلام موضوعا رئيسيا في «المؤتمر الكولونيالي الألماني» عام ١٩٠٥. وفي عام ١٩٠٨ مولت الحكومة الألمانية دراسة تتحرى وضع الإسلام في المستعمرات. وتم تنفيذ هذه الدراسة، حيث تولى كارل هاينريش بيكر دراسة المستعمرات الألمانية في شرق أفريقيا في عامي ١٩٠٨/١٩٠٩، وذهب مارتين هارتمان إلى الكاميرون عام ١٩١١ وديتريش فيسترمان إلى توغو عام ١٩١٣. تبين هذه الدراسات وبخاصة دراسة بيكر عن المستعمرات الألمانية بشرق أفريقيا أن الإسلام كان له تأثير كبير في هذه المستعمرات. رغم ذلك أوضح بيكر مثيرا ضجر المبشرين أن الإسلام يشكل خطرا على استمرار عمليات التبشير ولكن لا يشكل خطرا على السيادة الاستعمارية الألمانية. بالأحرى لا بد من التفكير فيما إذا كان يمكن اعتبار الإسلام طريقا "لدعم تحضير" الأفارقة والتعامل معه على هذا الأساس. كرر بيكر رؤيته تلك في سلسلة من المقالات عن الإسلام في أفريقيا مثل مقاله الدولة والتبشير في مسألة الإسلام (١٩١٠)، حيث طور الأفكار الأولى لسياسة ألمانية خاصة بالإسلام في المستعمرات، كانت متأثرة بدورها بأفكار فرنسية في هذا الاتجاه (قام بيكر بالاقتباس بشكل واضح مثلا من آلان كيلبين Alain Quellien).

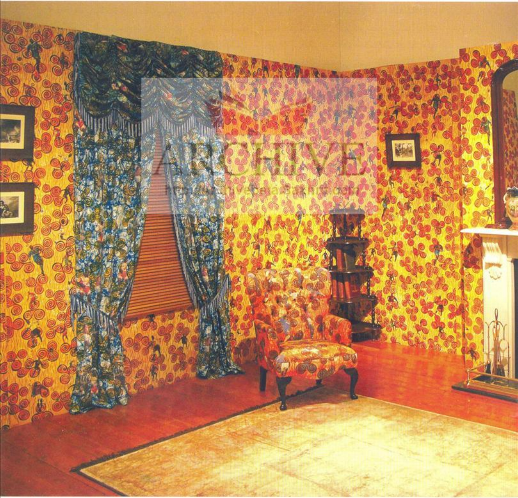


ومن ضمن اقتراحات بيكر، وفقا للنموذج البريطاني، تقوية سلطة الحكام المحليين، وكان يعني في هذا السياق بالأخص سلاطين وزعماء القبائل في شمال الكاميرون والمستعمرات الألمانية بشرق أفريقيا. إضافة إلى ذلك أكد على أهمية عدم التدخل في المسائل الدينية لأهالي المستعمرات واكتساب معرفة دقيقة بالإسلام في المستعمرات وبالتالي "دراسة الإسلام وشكله المحلي علميا".

وبناء على ذلك يجب أن تتبع ذلك "مراقبة مشددة للإسلام". في الوقت نفسه لا بد من إعطاء المسلمين حكما ذاتيا فيما يتعلق بجوانب معينة من القانون، بخاصة قوانين الزواج والأسرة وفيما يتعلق بالمؤسسات الدينية، في حين أن مسألة تعدد الزوجات يمكن حلها "وفقا للنموذج النمساوي".

وفي مجال التربية والتعليم ينبغي بناء مدارس حكومية لا تقع تحت تأثير المؤسسات التبشيرية، وتبقى بعيدة عن الدين. وعلى السياسة الإدارية أن تسعى إلى الفصل بين «مناطق المسلمين» و «مناطق التبشير المسيحي»، التي ينبغي أن يُمنع فيها بناء المساجد وأضرحة الأولياء، بينما يكون على الإدارة الاستعمارية في مناطق المسلمين "الحفاظ على الحياد التام، وأن تقوم بدور الراعي الأبوي الذي لا يتدخل، لكن بدون أن يتم دعم الإسلام بأي طريقة أخرى سوى إدخال التعليم والحماية من الاستغلال..." لم تتركز كتابات بيكر على الإسلام في أفريقيا فقط، رغم أنه كتب في هذا المجال على الأقل ١٣ مؤلفا. لكنه انشغل أيضا بشكل تفصيلي بالعلاقات الألمانية ـ العثمانية (بعد ذلك الألمانية ـ التركية)، وألف عام ١٩١٤ تقريبا مع بداية الحرب العالمية الثانية دراسة بعنوان «ألمانيا والإسلام» (لم تُضم إلى مجموعة دراساته الإسلامية) وطور في هذه الدراسة بعض الرؤى الخاصة باستراتيجيات الحرب الألمانية الممكنة مع أخذ الإسلام في الاعتبار.

وأكد على أهمية تنمية التحالفات الألمانية العثمانية الإسلامية، والتي تسعى لتدمير السيادة الاستعمارية البريطانية والفرنسية والروسية على المسلمين، وبخاصة في شمال أفريقيا الفرنسية وفي مصر والهند البريطانية وفي وسط آسيا الذي تستعمره روسيا. وأثارت هذه الفكرة غضب صديقه القديم سنوك هورغرونيه وأدت إلى خلاف



Yinka Shonibare:
Victorian Philanthropist's Parlour, 1996-7.
Installation, mixed media. From the exhibition
Africa Remix, Hayward Gallery, London.
Photo: Stefan Weidner

كبيـر بينهما أثناء الحرب. وفي السـيناريو الذي تخيله بيكر للتحالف الألماني ـ العثماني الإسلامي لم يعد مسلمو أفريقيا يلعبـون دورا يُذكر، حيث أن الأولوية كانت للعـلاقات مع الإمبراطورية العـثمانية حيث قال: "إن علاقـتنا بتركيا هي النقطة الأساسية في علاقـتنا بالإسلام... إن بضعة الملايين من المسلمين في شرق أفـريقيا وعلى بحيـرة تشاد، والذين أدخلناهم ضـمن سياسـتنا مع تركيـا، سنظل نحـتـفظ بهم طبـعا، لكنهم كـمسلمـين من الزنوج، أو كمـسلمين على الأطراف ليس لهم دور في هذه القـضيـة الكبيرة. وتـتبين مدى صحـة سياسة الرايخ التي تهدف إلى الاسـتحواذ على مستعـمرات في مناطق الزنوج وممارسة سياسـات اقتصادية وثقافيـة بحتة في المناطق الإسلاميـة من خلال تصريح أدلى به صـحفي ونائب برلماني تـركي، حيث قـال لكاتب هذه السطور: تستطيع ألمانيا لذلك أن تكون صديـقا لتركيا، لأنه ليس لها رعايا مسلمون في مستعمراتها."

وإلى جـانب كـارل هـاينريش بيكر كـانـت هناك أسـمـاء مـستـشرقين ألمان ونمسـاويين آخـرين مثل مـارتين هارتمان (١٨٥١ ـ ١٩١٨)، وغـوتهيلف بيـرغشـتريسـر (١٨٨٦-١٩٣٣) وأويغن ميتفوخ (١٨٧٦ ـ ١٩٤٢) وفرانتس بابينغر (١٨٩١ ـ ١٩٦٧)، كما نذكر علـى وجه الخصوص ألويس موزيل، وقد سعوا جميـعا لوضع الأساس لتقليد جديد في «الدراسات الإسـلامية»، حتى ولو لـقيت جهودهم رفـضا على نطاق واسع لدى المستشرقين المخضرمين، كما في حالة مارتن هارتمان، ولم يتعلق الأمر هنا بمحاولة هارتمان إدخال مناهج سوسـيولوجيـة في علم الاستشـراق، بل بالأحرى بالطابع الحدسي لهارتمان وكذلك بأسلوبه العلمي الغريب.

وعلى النقـيض من المستشـرقين القدامى الذين يعـتمـدون منهجا تاريخـيا وفيلولوجيا، والذين لم يتـعرفوا على بلدان وشعوب الشرق من خلال دوافع اهتمـام شخصية (باستثناء إغناتس غولدتسـيهر)، سافـر باحثو الدراسات الإسـلامية الجدد إلى بلاد المشـرق، وكانوا منفتحين بشـأن التساؤلات السوسيـولوجية، بل وعمل بعضـهم بشكل جزئي كأويغن ميتفـوخ لصالح القسم الشرقي للمخـابرات الألمانية، حيث ساهموا بشكل فعال في مـجهودات المجهود الحربي الألماني في الحـرب العالميـة الأولى. وعلى وجـه الخـصوص تميـز ألويس موزيل برحلاته ونـشاطاته البحثيـة الواسعة النطاق، والتي تمكن من خلالهـا أن يضع معايير جـديدة للدراسات الاستشراقية الناطقة بالألمانية.

ونظرا لرحـلاته الممـتـدة في منطقـة الهـلال الخـصـيب، وبالأخص إقـامتـه لمدة عام في منطقـة بدو الروالة ١٩٠٨ ودراسـتـه عنهم التي صدرت بـعنوان «عادات وتقاليـد بدو الروالة» عام ١٩٢٨، يمكن اعتبار موزيل (١٨٦٨ ـ ١٩٤٤) النمساوي، التشيكي الأصل الـذي مارس عمله البحثي منذ عام ١٨٩٨ بدعم من جامعة فيينا (بشكل أدق في الأكاديمية الفيناوية) والذي انتقل بعد الحرب العالمية الأولى إلى براغ، أنه هو في الأغلب أول عـالم يقـوم بشكل واع بدراسـات إثنولوجيـة ميدانيـة حديثة، وذلك قـبل أعوام من اضطرار نمساوي آخر وهو برونيسلاف مالينوفسكي أثناء احتجازه في جزيرة تروبرياند أن يشغل نفسه بدراسات إثنولوجية ميدانية لقضاء الوقت.

وقد انفصل تطور الدراسـات الاستشراقيـة الناطقة بالألمانية عن مثيلاتهـا البريطانية والفرنسية بعد نهـاية الحرب العالمية الثانيـة، عندما فقـدت ألمانيا مسـتعـمراتهـا وانهارت الدول الحليـفة للرايخ الألماني وبخـاصة الإمـبراطورية العـثمـانية وإيران وتم تقسيـمها إلى مناطق نفوذ تابعـة، وأيضا عندما فقدت الإمبراطورية النمساوية نفوذها في منطقة البلقان وفي الإمبـراطورية العثمـانية ومصـر والسودان. وبذلك تبين أن نهاية الخطط الإمـبرياليـة لألمانيا والنمسـا، كانت في غـير صالح جهود كارل هاينريش بيكر في تطوير تقليد «حديث» في الاسـتشـراق الناطق بالألمانيـة يعتـمد على الدراسـات الاجتماعـية وربما الدراسات الإثنولوجية والسيـاسية أيضا: فلم تعد هناك حاجة لمثل هذه الدراسات. وإذا تحدثنا بلهجة ساخرة فيمكننا القول إن نهاية الطموحات الإمبريالية لألمانيا والنمسا قد أدت إلى ضياع الفرصة التاريخية للدولتين، في تطوير نموذج للاسـتشـراق على النمط الفرنسي البـريطاني "المعـتـاد" ـ وإن كان قـد بدأ بدوافع كـولونيـاليـة ـ هذا النموذج الذي كان سيستحق نقد إدوارد سعيد.

وبالطبع نحـن لا نـسـعى هنا إلى القـول إلى أنه كـان من الأفضل لو حـافظت ألمانيا والإمـبراطورية النمـساوية على على مستعـمراتهما ومناطق نفوذهما الإمبـريالية، وحافظتا بذلك على فرصتـهما في تطوير استشـراق كولونيالي على النمط الفرنسي أو البـريطاني، يتميـز بأعمال مثل أعـمال إيفانز ريتـشارد أو جاك بيرك. من ناحيـة أخرى علينا ألا ننسى أن الدراسـات الاستشـراقيـة البريطانيـة والفرنسـية والأمـريكيـة قـد تحـررت منذ وقت طويل مـن إرثهـا الكولونيالي، وتطورت إلى تـخصصات حـديثة، لم يعد نقد إدوارد سعيد ينطبق عليهـا تقريبا: نحن لم نعد نعيش في عصر جون سبنسر ترمينغـهام أو غوستاف غرونيباوم، بل بالأحرى في عصر الأنثروبولوجي المعروف طلال أسد.

مع ذلك نحن لا نـسـعى هنا للقـول إنـه قـد تم تخطي الاسـتشراق الغـربي تمامـا: ففي فـترات الأزمات تـخرج المفاهيم الاستشراقية ثانية مثلما يخرج آكلو لحوم البشر من قبـورهم، وتصبح جزءا من مـفاهيم «الاستشـراق الجديد neo-orientalism»، كـما في مفهوم صـاموبل هانتينغـتون «صدام الحـضارات»، الذي يصور الإسـلام والمسلمين من جديد بوصفهم التجسيد الفعلي للشر.

ورغم هذا التحديد، فعلينا أن نتمسك بملاحظاتنا السابقة والمتمثلة في أن الدراسات الإسلامية الفرنسية والبريطانية والأمريكية والاسكندنافية قد تطورت إلى دراسات أكاديمية حديثة أثر فيها مفكرون مثل مارشال هودغسون، وألبيرت حوراني ومكسيم رودنسون أو فريدريك بارث، والذين أصبحت لمؤلفاتهم أهمية كبرى ليس فقط في مجال الدراسات الاستشراقية بل وأثرت أيضا بشكل حاسم في تطور العلوم الاجتماعية والإنسانية والدراسات الثقافية في هذه البلدان. ولست متأكدا إن كان بإمكاني أن أتحدث عن هذا الدور بالنسبة للاستشراق الناطق بالألمانية. فعلى ما يبدو لا يزال الاستشراق الناطق بالألمانية في برجه العاجي منكبا على دراساته الفيلولوجية، وكما تبين مقالة لتيلمان ناغل فإنه من الواضح أن هذا الاستشراق فخور بذلك. في هذه المقالة يوضح ناغل، بعد تأكيده في البداية أن مناهج علم الاجتماع لا تصلح أساسا لتحليل التطورات السياسية في العالم العربي وأنها مجرد أيديولوجيات محضة، أن علينا "أن نعود إلى المصادر نفسها" ففيها عبرت «الثقافات» (حسب ناغل طبعا) "الثقافات الغربية التي لا سبيل للمقارنة معها" عن نفسها وعن تفهمها للعالم وقدمت شهادة عن تفسيرها لذاتها." وهي مقولة تحيلنا برؤيتها للعالم إلى التفسير الثقافي التاريخي الذي يرجع إلى القرن التاسع عشر.

إن الطريق الخاص للاستشراق الناطق بالألمانية أي النكوص الألماني النمساوي إلى مجال الدراسات التاريخية والفيلولوجية، قد اشتد بالطبع بعد عام ١٩٣٣، أو بعد عام ١٩٣٨، عندما هاجر أو اضطر للهجرة عدد كبير من المستشرقين ذوي الأصول اليهودية وأيضا من غير اليهود، كثير من اليساريين أو ذوي التوجه الليبرالي، ومنهم من قتله النازيون. بهذه الطريقة فقد الاستشراق الألماني والنمساوي - وهو فرع علمي، لم يكن كبيرا على كل حال، بالإضافة إلى أنه لم تكن له شعبية لدى النازيين، نظرا لانشغاله بـ «الساميين» - ستين عالما بارزا مثل يوزف شلاخت (١٩٠٢- ١٩٦٩)، وأويغن ميتفوخ الذي سلف ذكره، وفرانتس روزنتال (من مواليد ١٩١٤) وكارل فيتفوغل (١٨٩٦- ١٩٨٨) أو غوستاف غرونيباوم (١٩٠٩- ١٩٧٢)، وهم كلهم علماء ساهموا في أوطانهم الجديدة، بخاصة في بريطانيا والولايات المتحدة، في تطور هذا التخصص. وقد دفعت سياسة ألمانيا النازية معظم علماء الاستشراق الباقين إلى مزيد من الانسحاب إلى برج الدراسات الفيلولوجية العاجي، في حين أن هناك أقلية منهم مقارنة بالفروع العلمية الأخرى، تعاونت مع نظام الحكم النازي، بل وشارك بفاعلية في السياسة النازية. وهدفت هذه السياسة إلى استخدام الزعيم الفلسطيني الحاج أمين الحسيني ضد السياسة البريطانية في الشرق الأوسط وتضمنت أيضا تكوين وحدات جيش مسلمة موالية لألمانيا في الحرب في البلقان وفي شرق أوروبا، حيث حاربت وحدات تتار القرم المسماة «فرق التتار» (الست) إلى جانب ألمانيا ضد رجال المقاومة الروس في القرم.

بعد ذلك تميز الاستشراق الناطق بالألمانية بعد الحرب العالمية الثانية بداية بتركيزه على الدراسات "غير السياسية" والفيلولوجية والتاريخية، وبخشيته من أي انشغال بمجتمعات العالم الإسلامي المعاصرة. كان فالتر براونه ومن بعده فريتز شتيبارت في برلين هما الاستثناء من القاعدة في ذلك الوقت. في عام ١٩٤٦ صرح هاينريش شيدر، وهو واحد من تلامذة بيكر القليليين الباقين على قيد الحياة، عن حق قائلا: "يمكن بسهولة وضع الدراسات الاستشراقية بطريقة تجعلها تنشغل بأشياء تبتعد بقدر الإمكان عن الحياة اليومية والأشياء المهمة فيها. وتمارس هذه الدراسات بشكل منفرد أو في دوائر صغيرة بقدر محدود من الاهتمامات المشتركة وتبادل المعرفة. وهو سبب كاف لأن يكون الانشغال التام بهذه الدراسات أقرب إلى الهروب من الواقع، وأن يكون هناك انجذاب لتنمية الغرائب."

وجلبت الستينيات معها تغيرا بطيئا ومتواضعا، بداية في فرع الدراسات الإسلامية بألمانيا الغربية. ففي عام ١٩٦٠ أوصى تقرير قدمته جمعية البحث الألمانية عن وضع التخصصات الاستشراقية، بإنشاء ٣٢ قسما، تركز على قضايا الدراسات الإسلامية وتجعل من المجتمعات الإسلامية المعاصرة موضوعها الرئيسي، وتكون منفصلة عن فرع "الدراسات السامية". في عام ١٩٧٢ كان على معهد الاستشراق الألماني أن يعترف بأن ٢١ قسما فقط قد تم تأسيسه وبينها ثلاثة لديها توجه إلى الاهتمام بالإسلام المعاصر. ومنذ عام ١٩٧٢ لم يتغير هذا الوضع كثيرا، برغم أن جاك فاردنبورغ يصف الموقف بشكل أقل درامية حيث يقول عام ١٩٩٧: "منذ عام ١٩٧٢ تحسن الوضع بشكل طفيف."

التغييرات الطفيفة في بناء وتوجه الاستشراق الناطق بالألمانية كان مرتبطا طبعا بالتطورات السياسية منذ الستينيات. ففي البداية أدركت الحكومة الألمانية الغربية وكذلك النمساوية الأهمية المتنامية للدول المنتجة للبترول في الشرق الأوسط. وثانيا حاول الحزب الاشتراكي الديمقراطي في غرب ألمانيا بزعامة فيلي برانت وكذلك الاشتراكيون النمساويين بزعامة برونو كرايسكي، تطوير علاقات سياسية جديدة مع دول الشرق الأوسط بعامة وبإسرائيل على وجه الخصوص. وأخيرا كانت الحكومة الألمانية الغربية مهتمة بتطوير استراتيجية تمكنها من مجابهة السياسة الناجحة لجمهورية ألمانيا الديمقراطية (الشرقية) في بناء علاقات صداقة مع مجموعة من الدول العربية مثل مصر وسوريا والعراق والجزائر، في حين أنه لا يجب نسيان أن سياسة ألمانيا

الديمقراطية قامت على أساس من التعليم والتدريب المتميز ولا سيما في جامعة لايبزغ. وطبعا أدت الثورة الإيرانية عام ١٩٧٨/١٩٧٩ وكذلك انهيار الكتلة السوفيتية عام ١٩٨٩/١٩٩٠، وما ترتب على ذلك من استقلال الدول الإسلامية الغنية بالمواد الخام وذات الأهمية الاستراتيجية في وسط آسيا ومنطقة القوقاز، إلى تأكيد الأهمية السياسية للدراسات الإسلامية. ووفقا لذلك لم يعد متوجبا على التخصصات الاستشراقية في ألمانيا وسويسرا والنمسا منذ أواخر الستينيات أن تبرر وجودها أمام رجال السياسة، أو أن تقدم مثل تخصصات صغيرة أخرى طلبات للحصول على دعم مادي للبحث مرفقة بأسباب تفصيلية. لذا فمن المشروع بناء على ذلك القول بأن التخصصات الاستشراقية في ألمانيا وسويسرا والنمسا في وضع أقرب إلى النعيم من حيث التقدير الرسمي لها ومصادر التمويل المتدفقة ونشاطات البحث المزدهرة وأن فرع الدراسات الإسلامية بخاصة له وضع مميز نظرا لأهميته السياسية، سواء تعلق الأمر بأسئلة منهجية أو بتطور النظريات والرؤى الاجتماعية والدينية والسياسية والإثنولوجية. وبناء على ذلك كان من المتوقع أن يساهم فرع الدراسات الإسلامية وفقا لهذه الظروف المواتية، بدور فعال في النقاشات التي تشغل المجتمع.

وللأسف فإن الحال على النقيض من ذلك: فبعض النظر عن معهد الاستشراق الألماني بهامبورغ أو مركز الشرق الحديث في برلين، يركز عدد قليل من المعاهد وأقسام الدراسات الإسلامية في ألمانيا وسويسرا والنمسا فعليا على بحث ودراسة المجتمعات الإسلامية المعاصرة. في أواخر التسعينيات، وكما تبين لي من فحصي للبرنامج الدراسي لـ ٥٥ معهد وقسم للدراسات الإسلامية والعربية، فإن ٨٠ في المائة من هذه المعاهد والأقسام تقتصر موادها تقريبا على بحوث ودراسات فيلولوجية. ولدى بعض ممثلي التخصص رأي بأنه يمكن أيضا التوصل للفهم الشامل للمجتمعات الإسلامية الحديثة، من خلال ترجمة النصوص الدينية والشرعية التي تعود إلى القرن العاشر والتعليق عليها.

إضافة إلى ذلك لا تزال معظم المعاهد والأقسام تركز في دراساتها وأبحاثها على أهم مناطق العالم الإسلامي، أي بلدان الشرق الأوسط، وبخاصة مصر والجزيرة العربية وبلدان الهلال الخصيب، وطبعا تركيا وإيران، في حين أن غالبية المسلمين في بلدان المغرب العربي وبلاد ما وراء الصحراء الكبرى وفي شبه الجزيرة الهندية ووسط وجنوب شرق آسيا، والعدد المتنامي للمسلمين في بلدان الغرب، يتم تناولهم بالبحث بصورة محدودة. وباستمرار فإن هؤلاء "المسلمين المهمشين" من قبل الباحثين في الدراسات الإسلامية والذين ليست لهم أهمية تذكر في إنتاج نصوص ذات قيمة فيلولوجية، يصبحون مادة للباحثين في فرعي الإثنولوجيا والعلوم السياسية، وبهذه الطريقة تصبح الدراسات الإسلامية جزءا من اختصاص هذين الفرعين العلميين، وهو أمر لا يمكننا أن نلومهما عليه.

من هنا فإن التخصصات الاستشراقية في ألمانيا والنمسا وسويسرا ليست مستمرة على قيد الحياة بفضل إنجازاتها العلمية فيما يتعلق ببحث وطرق تدريس أصيلة و مبتكرة على المستوى النظري والمنهجي، بل على أساس أن "العالم الإسلامي" لا يزال عرضة لأزمات ومشكلات عديدة تهز كيانه (وجدير بنا أن نذكر هنا أن النسخة الأصلية لهذا النص كُتبت قبل الحادي عشر من سبتمبر/أيلول ٢٠٠١)، وهذه الأزمات والمشكلات تتيح طبعا فرص البحث لأي نشاط استشراقي، حتى ولو كان مشكلة لغوية في قصيدة لفارسي من القرن الأول الهجري.

لكن كان من الأجدى وربما من باب الأمانة، أن تثبت التخصصات الاستشراقية بثقة وبشكل علني أهمية دراساتها وبحوثها، وتبرر اهتمامها المشروع والمهم بتطور الحديث النبوي في القرنين التاسع والعاشر وأهمية هذا التطور على الخلافة العباسية، بدلا من ربط تطور الحديث النبوي بتطورات وأحداث القرن العشرين والحادي والعشرين، مثل الثورة الإيرانية ومكافحة الإرهاب الإسلامي وحكم طالبان في أفغانستان، وذلك لمجرد الإشارة إلى أهمية تخصصهم وللمطالبة بالحصول على تمويل لأبحاثهم.

إن استغلال الأحداث السياسية المعاصرة في كسب الشرعية للاهتمامات البحثية الفيلولوجية والتاريخية القديمة هو أمر لا يخلو من مشاكل، بل من الممكن أن يصبح مشكلة كبيرة فيما يتعلق بدور الدراسات الاستشراقية، إذا ما طلب الرأي العام المهتم معلومات وتوضيحات بشأن بعض التطورات المعاصرة في العالم الإسلامي ولم يكتف في هذا السياق بمعلومات الصحافيين بيتر شول ـ لاتور أو غيرهارد كونتسلمان، بل أراد سماع آراء خبراء الدراسات الإسلامية. في سياق الأزمات والرغبة الملحة في الحصول على إيضاحات، يجنح بعض المتخصصين في وسائل الإعلام إلى الرجوع إلى موقفهم الاستشراقي الأساسي، وإلى إرجاع كل الأحداث المعاصرة في المجتمعات الإسلامية ـ التي لم يتعرضوا لدراستها تقريبا في مجالهم الواسع ـ إلى سبب وحيد هو الإسلام: "الإسلام هو"، "المسلمون هم"، "قال النبي"، "ورد في القرآن أن"، "المدرسة المالكية تقول"، وتلك نماذج لمحاولات التبرير التي لا توضح شيئا بل تثبت من جديد إلى أي تيه تقود إليه الكليشيهات الاستشراقية.

يمكن للباحثين في الدراسات الإسلامية أن يدعموا الأحكام المسبقة القائمة وسوء الفهم والمفاهيم الخاطئة عن المجتمعات الإسلامية التي لا تعتبر نفسها إسلامية أو مسلمة في المقام

الأول، وذلك من خلال تقديمهم لمادة تخصصهم بهذا الشكل الخطير والواعي أو غير الواعي والمزيف، ويعطون بذلك الانطباع وكأنهم جزء من التصنيفات الاستشراقية التي وصفها إدوارد سعيد في كتابه. وقد أشرت أنا شخصيا أمام جمهور من الأكاديميين المسلمين، في إطار ندوة عن استمرار الطقوس الصوفية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة عام ٢٠٠١ في شتاوفن بالقرب من فرايبورغ، إلى أنه يمكن اعتبار الخطاب الاستشراقي عن «الإسلام» و «المسلمين» وأهمية «الدين» استراتيجية امبريالية ماهرة للتعامل مع دول المشرق والمغرب في وضعها الحالي بصفتها دولا أدنى وأقل تطورا من الغرب: "نحن" (المستشرقين) لا نريد أن تكون هناك "جزائر حديثة"، نحن نريد طبعا أن تبقوا "مسلمين متخلفين" وأن تظلوا قيد هذه الصورة العدائية الجيدة لدينكم، والتي تعكسه بوصفه دينا سلفيا، بطريركيا ومعاديا للنساء، ويظل التحكم في تفسيره واستقباله في يد الغرب، وكما هو معتاد بأيدي الاستشراق القديم. ولسنا هنا بصدد اقتراح الرجوع إلى كارل هاينريش بيكر أو ألويس موزيل لحل القضايا البنيوية لتطور الاستشراق الناطق بالألمانية. وفي نهاية المطاف ليس هناك داع للسير مرة أخرى على خطى الاستشراق الكولونيالي الفرنسي أو البريطاني. مع ذلك يبدو لي قصر التخصص على الفيلولوجيا غير كاف لضمان استمرار المادة على المدى الطويل. وفي وقت ما سيكتشف أكثر وزراء الثقافة محافظة أن البحوث المجددة عن المجتمعات الإسلامية لا تأتي من التخصصات الاستشراقية، بل من فروع الإثنولوجيا ودراسات الأديان والسياسة والاجتماع.

وفي الواقع فإن فروع الاستشراق في الوقت الحالي متخلفة عن باقي التخصصات العلمية المنافسة فيما يتعلق بمناقشة القضايا النظرية والمنهجية. إضافة إلى أن هناك توجه مؤسف، هو التعامل مع الأفكار المقترحة، بغض النظر عن مدى إشكاليتها، بشكل غير نقدي، بل تتم محاربتها على طريقة الحروب الصليبية وهو ما حدث مثلا مع فكرة راينهارد شولتسه عن إمكان وجود «تنوير إسلامي»، وكأن هناك خوف من أي «اجتهاد»، لأن هذه المساعي قد تجعل وجود التخصص برمته محل شك وتساؤل. ويمكننا أن نؤكد مع جاك فاردنبورغ أن الاستشراق الناطق بالألمانية قد أنجب في الماضي علماء بارزين "ناقشوا قضايا أوسع عن الثقافة الإسلامية وعن مكانة الإسلام في التاريخ الثقافي، . . . أما الآن فإن اهتماماتهم النظرية لا تجد إلا متابعة ضئيلة من قبل المتخصصين الذين يعتبرون الحقائق أكثر حسما في البحث العلمي من تفسيرهم لها."

وفي ظل هذه الظروف، لا عجب أن التخصص يعطي انطباعا بأنه يتبع نموذجا استشراقيا قديما، يُرجع تفسير أي حدث في بلاد «المشرق» إلى الإسلام. وكان كارل هاينريش بيكر لا يتعاطف كثيرا مع هذا الموقف الأساسي حيث قال: "من يكتف بتفسير الواقع الحالي للإسلام بالقرآن وحياة محمد، فلا معين له."

وتبعا لذلك ملأت الفروع العلمية الأخرى كالإثنولوجيا ودراسات الأديان والعلوم السياسية والاجتماع الفراغات التي اعتبرها الاستشراق هامشية وأهملها وفقا لذلك، وبذلك بدأت تخترق المجال الأساسي للدراسات الإسلامية وتقوم بإجراء البحوث والدراسات في البلدان الناطقة بالعربية والتركية والفارسية في المشرق والمغرب. إضافة إلى ذلك يبدو أن الاستشراق قد فشل في مجال آخر من مجالات البحث المعاصر، وتحديدا في مجال الانشغال بالمسلمين في ألمانيا والنمسا وسويسرا. وفي هذا المجال أيضا أثبت علماء الإثنولوجيا والاجتماع والسياسة والباحثون في دراسات الأديان قدرتهم على المبادرة وسحبوا من الدراسات الإسلامية اختصاصها في القدرة على تفسير مثل هذه الظاهرة. في الوقت نفسه يسيطر السياسيون وأصحاب تكتلات المصالح والمثقفون والصحافيون في البلدان الناطقة بالألمانية على النقاش حول الإسلام في وسائل الإعلام، وهم في الواقع ليست لهم أدنى معرفة بالإسلام، بينما يقتصر دور المختصين على الشكوى من أن الصحافيين لا يعرفون حتى كيفية ترجمة مصطلح الفتوى بشكل صحيح.

وإذا تذكرنا الآن كيف عرف إدوارد سعيد واحدة من الملامح الرئيسية لـ «الاستشراق»، بوصفه عملية وضع لأسس وجعل الشرق غرائبيا و/ أو شيطانيا، فإن علينا أن نتفق مع ساره روش مهدي، التي تمثل وجهة النظر القائلة بأنه على الأقل فيما يخص هذا الملمح الاستشراقي فلم تكن هناك اختلافات بارزة بين بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة ووسط أوروبا الناطق بالألمانية، وفيما يتعلق بالاستشراق الناطق بالألمانية، فمن المحتمل أن هذا الملمح لا يزال موجودا. وهذا الرأي يتقاسمه إدوارد سعيد أيضا معنا حين يقول إنه حتى الاستشراق الألماني، الأكاديمي منه وغير الأكاديمي، وكذلك الاستشراق الأنغلو ـ فرنسي والأمريكي حاول ممارسة نوع من «السلطة الثقافية» على الشرق.

ترجمة: أحمد فاروق

رومان لويماير: متخصص في الإسلام بإفريقيا. أستاذ في جامعة بايروت بألمانيا. المقالة الأصلية مع كل الهوامش موجودة على موقع الإنترنت:

www.univie.ac.at/ecco/stichproben/nr2_loimeier.pdf

من كتاب: European Traditions in the Study of Religion in Africa. Edited by Frieder Ludwig and Afe Adogame in cooperation with Ulrich Berner and Christoph Bochinger. © Harrassoeitz Verlag, Wiesbaden 2004.

غودرون كريمر Gudrun Krämer

سجال القيم

ملاحظات حول الخطاب الإسلامي المعاصر

يتجدد التفكير في القيم بشكل جدي في أوروبا التي تتذكر مجددا تراثها الغربي المسيحي، منذ سقوط جدار برلين والإمبراطورية السوفيتية؛ وفي الولايات المتحدة الأمريكية التي تشعر بأنها مكلفة بحملة صليبية على مستوى العالم من أجل الحرية؛ وفي آسيا التي تعتز بطابعها الخاص. ويسود جدل حول القيم في العالم الإسلامي، وهو جدل يبرز على مستويين مع الذات ومع الآخر. وما يجري في هذا المجال ليس خطابا يخلو من السيطرة؛ إذ يبرز عدم توازن القوى بوضوح؛ فالغرب يطالب الإسلام والمسلمين بنوع من «التنوير» يمهد لهم الطريق إلى أوروبا، أو على الأقل إلى اللحاق بالحداثة. وبالطبع ليس بما طبع القرن العشرين ببالغ الشدة من حداثة الفاشية والشيوعية والديكتاتورية وجنون العنصرية وإبادة الشعوب وتشريدها، وإنما بالجانب المضيء من الحداثة، بقيمها الرائعة. يطالب الغرب بمقومات دولة القانون، والقيادة الحكومية الجيدة، والتسامح، والحرية واحترام حقوق الإنسان. إنه يشجع هذه المطالب بطرق كثيرة ـ كما يحول دونها بأساليب أخرى. وفي مواجهة ذلك يجد المسلمون أنفسهم في موقف المدافع، ويسري ذلك بوجه خاص على من يوافقون منهم على هذه القيم أساسا. إذ إنهم لا يستطيعون ذلك دون تحديد علاقاتهم بالغرب (باعتباره الآخر المتفوق) وبالإسلام (بوصفه ما يميزهم). إن مسألة القيم لا تنفصل عن البحث عن الهوية، إذ بينما يدور الجدل الأوروبي والأمريكي حول القيم وبشكل كبير دون إشارات إيجابية إلى موروثات ثقافية أخرى، تظهر الإشارة إلى الغرب دائما في المناقشات الإسلامية. كما أن المقالات المصاغة إسلاميا تماما، والتي ترفض الأخذ بالأفكار "غير الإسلامية" ابتداء من الحقوق الطبيعية، ومرورا بالديموقراطية وانتهاء بفكرة سلطة العقل، هذه المقالات مبنية على خلفية التحدي للقادم من الغرب، والانعزال عنه. فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان يمكن فهمه دون معرفة الوثائق غير الغربية، بينما الأمر نفسه لا ينطبق على الإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان التي تم تبنيها في السنوات العشر الأخيرة.

وهناك مواقف كثيرة للمسلمين في الجدل حول القيم، وليس الموقف الإسلامي المتشدد فقط. فنحن نتحدث هنا عن أكثر من ١,٢ مليار إنسان، لا تعيش غالبيتهم في الشرق الأوسط، ولا في الجوار القريب لأوروبا، وإنما في جنوب وجنوب شرق آسيا. ومع ذلك لا تزال تنطلق من الشرق الأوسط ـ أي المنطقة الواقعة بين إيران وتركيا والمغرب ـ أقوى الدوافع إلى هذا الجدل. وعلاوة على ذلك هناك ـ بلا شك ـ مسلمون لا يرون في تبنيهم للقيم الحديثة على المستويين السياسي والاجتماعي أي ضرر بهويتهم لأن هذه القيم في نظرهم ليست غربية محضة، وإنما أضحت عالمية، ويبرهنون على ذلك بأنها تتكيف مع الموروثات وأشكال الحياة اللاغربية. ويسعى هؤلاء المسلمون عادة، وباستثناء العدد القليل الذي يجاهر بإلحاده، إلى تبرير موقفهم "إسلاميا". وهنا يتضح النجاح الباهر للخطاب الإسلامي الذي يندر أن يتنصل منه أحد من المسلمين اليوم، إذا ما تعلق الأمر باتخاذ موقف إزاء قضايا المجتمع والقانون والسياسة. ويتجلى هذا الخطاب الإسلامي في صور عديدة. وفيما يلي سيدور الحديث عن اتجاه يظهر أن اعتقاده الأساسي يبدو مبدئيا غير لافت للنظر وقليل الابتكار، بيد أنه في رأيي الاتجاه الذي يعتقد أن الإسلام لا يتضمن عديدا من القواعد الواضحة للحياة والسلوكيات بما فيها الواجبات المقدسة فحسب، وإنما أيضا ثروة ثابتة من القيم الأساسية ـ من عدل وحرية ومساواة وشعور بالمسؤولية وحق المشاركة السياسية ـ تلك القيم التي والمسلمون الحياة. إن سجل القيم هذا لا يظهر منفصلا عن وجهات النظر الكلاسيكية، بيد أنها حديثة بشكل لا يمكن تجاهله. وتتضح الخطوط العريضة لتطورها والبرهنة عليها بمثال العدل والمساواة.

الإسلام نصا

من المؤكد أن الإسلام «خاص» و «مغاير»، وربما «غريب» أيضا، لكنه ليس جامدا وغير قابل للتحول، وهذا ما أدركه في الأثناء الكثيرون من نقاده. ومن هنا فإن النقد الموجه «للاستشراق»، الذي يدعي جمود الإسلام وعدم قابليته للتغيير، قد وجد صداه لدى جانب من الرأي العام



Soly Cissé:
Le monde perdu, 2003. Drawing No II.
From the exhibition Africa Remix,
Hayward Gallery, London.
Reproduction from the catalogue.

الغربي أيضا. وإذا ما أخذت وجهة النظر هذه مأخذ الجد، فسيكون من المستحيل الإدلاء بأقوال ثابتة عن قائمة القيم في الإسلام. إذ لا يمكن الحديث إلا عن تصورات للقيم، يصوغها المسلمون والمسلمات استنادا إلى الإسلام (كما يفهمونه هم). وليس المراد بالإسلام في هذا المجال كافة المسلمين اليوم أو في أي وقت من الماضي، ولا ممارساتهم الاجتماعية التي تُبرر بطريقة أو بأخرى إسلاميا، وإنما المراد بالإسلام الموروثات التي تُعتبر بالنسبة للمسلمين معيارية في جميع الأوقات والأماكن. هذا الموروث يتكون من نصوص، وعلى وجه التحديد من نصوص متنوعة جدا. إن القرآن يشمل، طبقا لما يفهمه المسلمون، وحي الله الذي أنزله في آخر صيغة باللغة العربية على محمد الذي أثبت هذا الوحي كونه نبي الله ورسوله.

ويعد القرآن حديثا مباشرا من الله وبالتالي فكله كلام الله. والقرآن كنص موحد وملزم تم جمعه بعد مدة من وفاة محمد في عام ٦٣٢ ميلادية (يدور خلاف في الأوساط العلمية النقدية حول من ومتى تم القيام بذلك). ومنذ ذلك الحين يوجد القرآن ككتاب، مقارنا بالكتب المقدسة لدى اليهود والنصارى. هذا النص المرتب على نسق معين تم تداوله بشكل واسع اعتبارا من القرن العشرين، أي بعد انتشار الطباعة على نطاق واسع. ولا تجوز تلاوته إلا بالنص الأصلي العربي؛ ولا تعتبر ترجمته إلا تقريبا إلى معنى النص العربي المُلزم. ومن هنا تأتي الأهمية البالغة للغة العربية كلغة مقدسة لدى المسلمين، وفي الوقت نفسه الصعوبات الجمة التي يواجهها كل من لا يتقن العربية ويسعى إلى الحديث عن الأخلاق والتعاليم الإسلامية.

أما السنة (وتعني بالعربية الطريق الممهدة أو المثال المعياري) فهي أسهل في تناولها وإن كانت ضخمة. إنها مجموعة هائلة من الأحاديث دونت فيها أقوال وأفعال النبي المستوحاة من الوحي الإلهي (ومن هنا يطلق عليها بالألمانية التراث النبوي). وخلافا للقرآن لا تتوفر السنة في صورة كتاب واحد، وإنما توجد في عديد من الجوامع، التي يعتبر أهل السنة ستة منها صحيحة، بينما يعترف الشيعة بصحة أربعة فقط (وهي تختلف عن الجوامع السنية قبل كل شيء في أنها لا تعتمد، بشأن صحة الحديث، على رواة من أقارب أو نساء أو صحابة الرسول بمن فيهم الخلفاء الثلاثة أبو بكر وعمر وعثمان، وإنما على علي بن أبي طالب وبقية أئمة الشيعة من ذريته فقط). ويستند إلى السنة في إسهاب، وأيضا فيما يتعلق بمسألة القيم، إلا أنها لا تتلى تعبدا بها، ورغم ذلك فإنها تعتبر بالنسبة لغالبية المسلمين جزءا من الوحي، وبالتالي مقدسة إلى حد كبير. إن إشكالية هذا الاقتناع واضحة: توثق السنة معايير وممارسات اجتماعية لشمال غرب شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، شكلها وهدى إليها الوحي القرآني، بيد أنها تصلح بصعوبة

للانتقال عبر الزمان والمكان، وهذا ما يعرفه كثيرون من المسلمين أيضا. بيد أن قلة منهم يستنتجون من ذلك أن الأفعال النبوية ليست محددة بمكان ما بشكل واضح فحسب، وإنما مرتبطة بهذا المكان التاريخي، وبذلك فليست صالحة ولا ملزمة في كل الأماكن وفي كل الأزمنة. وإجمالا يتجنب المسلمون الداعون إلى التجديد أي تعرض بالنقد للعهد النبوي بخاصة، ويوجهون نقدهم التاريخي لما بعده بعشرات السنين، حيث خفت بريق السنوات الأولى كما يعتقد عامة.

بوضوح أكثر يظهر تقييد النقد والتفكير فيما يتعلق بالقرآن. إذ في مناطق واسعة من العالم الإسلامي يكاد يستحيل اليوم إعمال الفكر علنا في كون القرآن كلام الله. وبشكل فردي فقط، وفي حذر غالبا، ودون تشكيك في الوحي الإلهي في حد ذاته تصدر أفكار تأخذ بالمقوم الأساسي للنقد الحديث للنصوص، إذ تذهب إلى أن الكلام الإلهي يُوحى إلى البشر بلغاتهم التي هي لا محالة مرتبطة بالزمان والمكان. وإلى أبعد من ذلك يذهب بعض المسلمين ويرون أن القرآن في حد ذاته لا يفصح عن شيء، ولا يجد البعض حرجا في القول بأن صور القرآن ومجازاته وقصصه لا تتمتع بالحيوية إلا عند القراء والمستمعين، عندما يدخلها كل منهم في الأفق الخاص بتفكيره ومعارفه. الأمر الذي كثيرا ما يؤدي إلى إمكانيات متعددة للتفسير ـ هذه الإمكانيات تبدأ بالمواقف المتشددة، التي ترى أن القرآن وحيٌ إلهي مُنزل بلغة البشر، ومرتبط بتاريخ النزول. ومن هنا تجب قراءته كلية قراءة تاريخية نقدية، وتنتهي هذه الإمكانيات بآراء قليلة الاتساع تشير من ناحية إلى كثرة نواحي النص القرآني، ومن ناحية أخرى إلى آفاق التفسيرات المتبدلة دائما لدى قرائه.

والواقع أنه طبقا للرأي القديم فإن النص القرآني في مواضع كثيرة منه غير واضح، وغامض أحيانا ومليء بالمعاني التي لا تدرك بوضوح وتقص حتى مع أفضل إتقان للغة العربية. إن هذه المعاني في حد ذاتها لابد من إعمال الفكر فيها ووضعها في السياق الكلي للنص القرآني وبيان أهميتها وتقويمها كثيرا إزاء نصوص أخرى تشير إلى اتجاه آخر. إن القرآن نفسه يتحدث عن إمكانية تغيير التعاليم من خلال تعاليم "أفضل" (سورة البقرة آية ١٠٦)، الأمر الذي يعني منطقيا أن المُوحى به مؤخرا يصحح المُوحى به سابقا أو ينسخه أصلا.

ونظرا إلى أن القرآن ليس رواية مترابطة ومرتبة زمنيا، فلا يسهل بواسطته (القرآن) معرفة ما نزل أولا وما نزل متأخرا، ولكن، وعند الضرورة، بواسطة مواد غير قرآنية، من بينها بالدرجة الأولى السنة والسيرة النبوية. إن استخدامها كمصادر تاريخية محل خلاف بين علماء الدراسات الإسلامية من غير المسلمين. وباستثناء حالات نادرة لم يقدم الباحثون المسلمون في علوم القرآن على تحليل مرويات المسلمين عن فجر الإسلام وإمكانية تعرض البشر للخطأ. كما أن الباحثين المبتكرين في علوم القرآن الذين يشيرون إلى التوطد التاريخي للوحي، اعتمدوا في قلة أو كثرة اعتمادا أعمى على رواية للمسلمين يرجع تاريخ أقدم نص لها إلى القرن الثامن الميلادي أي بعد أجيال من انتهاء نزول الوحي.

إن مشاكل تفسير القرآن التي تعد قليلة الأهمية بالنسبة إلى الجدل حول القيم، يمكن أن تبدو للمتخصصين في دراسة النصوص (ومن بينهم الباحثون في الكتاب المقدس) مألوفة جدا فقط إن لم تكن مبتذلة. بيد أنها ليست كذلك. فالإسلاميون ينكرونها عندما يتمسكون بشدة بالقول بوضوح الوحي القرآني، بينما يفعل المنتقدون للإسلام نفس الشيء في اقتباس آيات من القرآن لإثبات عدم التوافق بين الإسلام والحداثة. وهنا لا يهتم الجانبان حتى بأبسط قواعد نقد النصوص.

الخطاب الإسلامي

إن ما قيل سيكون أكثر وضوحا إذا ما تأملنا الخطاب الإسلامي المعاصر الذي يدور، رغم تعدد أشكاله، حول فرضية أن الإسلام هو ما اشتمل عليه القرآن والسنة. فأية فكرة أو تصرف أو مؤسسة لا تتصف بأنها إسلامية (وبالتالي فإنها شرعية وصحيحة)، إذا لم يتم إرجاعها إلى القرآن الذي تكمله السنة إذا لزم الأمر. وخلافا للمناقشات حول الاستراتيجيات السياسية والموقف من العنف يبين الجدل حول القيم بالذات كم من الصعب غالبا وضع حدود دقيقة بين الإسلاميين والمسلمين العاديين، الذين يرفضون مثل هذه التسمية. إن الجميع يذهبون إلى أن الإسلام أكثر من مجرد النطق بشهادة أن «لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله»، بل إن الإيمان يتطلب العمل الذي يصدقه أمام الآخرين١، إنه ينشيء نظاما معينا للحياة تترجم فيه كل القيم الدينية إلى سلوكيات داخل العالم. إن الدين يربط بين البشر ولذلك لا يبقى ولا ينبغي أن يبقى دون تأثير اجتماعي. ولهذا السبب لا يقتصر الدين على المجالات الشخصية، وبهذا المعنى فإن الإسلام، حسب التعبير القديم، «دين ودنيا».

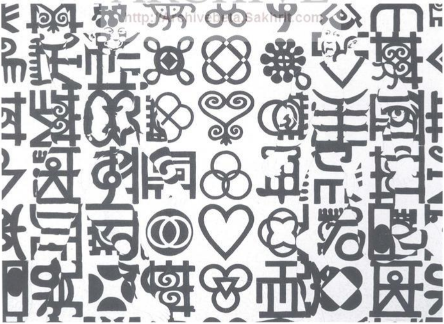
يبالغ الإسلاميون في هذا الرأي الذي يشاركهم فيه غيرهم على نطاق واسع، من ناحيتين، أولا من ناحية مطلب الحصر الذي يجعلون به القرآن والسنة وحدهما أصلا لكل المعايير والقيم. وهذا المطلب موجه ضد المسلمين الذين يعتقدون في قدرة بعض الأشخاص غير العاديين على التوصل مباشرة إلى الحقيقة الإلهية، بحيث يمثل الإلهام،

وليس ما في الكتب المقدسة من علم، الطريق إلى هذه الحقيقة دائما. ومن ناحية أخرى يتوجه هذا الرأي ضد هؤلاء المسلمين الذين يرون أن هناك إلى جانب القرآن والسنة مصادر أخرى لإلهام وتوجيه مجتمع المسلمين، طالما أنها لا تخالف التعاليم الأساسية، وقيم الإسلام، كما يقال كثيرا (وحول ذلك يجب إجراء المناقشات ويمكن فيه الخلاف)، فلماذا لا يستفاد من تجارب الآخرين، خاصة وأن ذلك مُورس بكثرة في التاريخ الإسلامي، وإن كان الإسلاميون يتجاهلون ذلك.

إن الإسلاميين لا يعترفون بمثل هذا الأساس بين القيم الإنسانية المشتركة، الأمر الذي يوضح التطرف والطوباوية في منطلقهم، الذي، ونظرا إلى العولمة وهجرة الكثيرين، يبقي على الحدود بين الأديان (الثقافات والحضارات) إن لم يكن يريد ترسيمها من جديد أصلا. هذه الحدود التي فسرت أساسا على أنها إقليمية، الحدود بين «دار الإسلام»، التي تطبق فيها الشريعة (من الدولة ولصالحها)، و «دار الحرب»، التي لا يجرى فيها ذلك، لأن الحكام ليسوا مسلمين أو، رغم أنهم مسلمون اسما، لا يطبقون الشريعة وحدها ولا في تكامل مع غيرها. وطبقا لنظرية الإسلاميين المتشددة ينبغي تطهير دار الإسلام من كل التصورات والممارسات غير الإسلامية، وإعلان الجهاد ضد دار الحرب. وعلى من يعيش فيها من المسلمين أن يحصنوا أنفسهم ضد أي نوع من التفكير أو أي أسلوب من أساليب الحياة غير الإسلامية. إن التفكير على أساس الأرض لا تخل به التفكيرات الأخرى التي ترى في اعتراف بالمعطيات الحالية أن هناك دارا ثالثة هي «دار الهدنة» أو «دار العهد»، التي تتوقف فيها أحيانا أو على الدوام الحرب بين المناطق الإسلامية وغير الإسلامية. بيد أن تواجد ملايين المسلمين في المنفى ـ الذي وُصف قديما بدار الحرب أو على أفضل الوجوه بدار الصلح ـ يثير مسألة الحدود من جديد. من البديهي أن بعض المسلمين يواجهون اليوم أيضا حدودا إقليمية بما فيها تلك التي لم يرسموها هم بأنفسهم (أوروبا على سبيل المثال) ولكن من الناحية الفكرية لا يمكنهم الخروج من واقعهم الراهن في انغلاق تجاه المفاهيم والتصورات غير القرآنية التي تسود السوق العالمية للقيم والأفكار. وهكذا فقاعدة الإسلاميين في النقاء لا يكتب لها الصمود خارج الجزر الصغيرة.

والشأن شبيه بذلك بالنسبة إلى مميز آخر لمذهب الإسلاميين، نظرية أن نظام الحياة الذي قدره الله لا يتم تطبيقه على مستوى الأفراد وإنما في نطاق نظام إسلامي تطبق فيه الأوامر والنواهي الإلهية وبإلزام للجميع. إذ إن الإسلام يلزم بقوة بتطبيق الشريعة باعتبارها النظام القانوني (والمعياري) الذي شرعه الله صالحا

Owusu Ankomah:
Mouvement No. 39, 2004.
From the exhibition Africa Remix,
Hayward Gallery, London.
Reproduction from the catalogue.



لكل زمان ومكان. بيد أن تطبيق الشريعة كمعيار اجتماعي نافذ ووحيد يستلزم سلطة دولة إسلامية. وطبقا لهذا فإن الإسلام ليس «دينا ودنيا»، وإنما «دين ودولة». إن تطبيق ذلك سيؤدي إلى أن إقامة دول إسلامية أو دولة إسلامية موحدة (مثلا في صورة خلافة شاملة) ستعمل على إضعاف مسألة رسم الحدود التي سبق توضيحها، وسيتوجب على كل المسلمين، وهذا ما يتوقعه الإسلاميون على كل حال ـ إما التوطن في دارالإسلام أو تحويل أماكن إقامتهم إلى دار للإسلام. ويبقى مطروحا السؤال عن كيفية مواجهتهم لما يسود هناك من اتجاه عالمي؛ إذ إن التفاصيل حول كيفية تطبيق الشريعة، وإنشاء نظام إسلامي موضع خلاف بين الإسلاميين؛ فإيران والسعودية والسودان تردع إسلاميين في الجانب الآخر من حدودها، ولهذا فإنه لا يتوفر نموذج نظام إسلامي مُلزم للجميع أو حتى جاذب لهم على الأقل.

باختصار يشير مصطلح الإسلاميين هنا إلى مجموعة غير ثابتة، إنهم ليسوا أتباع منظمة سياسية (ربما تكون معارضة) أو استراتيجية معينة، إذ يوجد الإسلاميون في كل مكان، في المعارضة كما في الهيئات الحكومية، وبين المفكرين، كما بين رجال الأعمال، والقضاة، وأساتذة الجامعات، والعسكريين، والتجار، والشباب، والعاطلين عن العمل. ويشترك هؤلاء في الاقتناع بأن الإسلام يمثل نسيجا خاصا تاما متكاملا وشاملا، من المعايير والقيم، ويجب أن يشكل الحياة الخاصة والنظام العام. إنه يعتمد على نظام إلهي ويُعدّ، مع استبعاد المصادر الأخرى للأخلاقيات والمعايير ـ سهل التداول عبر القرآن والسنة. هذا النسيج من المعايير والقيم المنصوص عليه في القرآن والسنة يجعل من الإسلام نظاما فريدا من نوعه يتفوق على كل الأنظمة الأخرى على الأقل أخلاقيا، بكونه في أصله غير متبدل وبعيدا عن أي تدخل بشري.

القيم الإسلامية الأساسية

يستخدم الخطاب الإسلامي القرآن والسنة لإظهار أن مواقفه الخاصة منيعة على النقض ما أمكن. كما يستخدم لغة الفقه الإسلامي في وصف الأوضاع الاجتماعية والسياسية، دون الحفاظ الضروري على منطق هذه اللغة وأسلوبها، ناهيك عن مضمونها. إن الانطباع بالاعتماد القوي على المأثورات مقصود وخداع. إذ إن من يتحدث في العالم الإسلامي اليوم حول القيم، لا يسعه السكوت عن الشريعة، الأمر الذي يسري أيضا على من لا يرغبون في تطبيقها. والقليلون هم فقط من يجرأون على القول بأن الشريعة (على الأقل في الشكل الذي تقدم فيه اليوم للمسلمين) لم تعد مناسبة لظروف الحياة الحديثة، حيث أصبحت متقادمة وغير مناسبة للعصر. بيد أن ما يعد بالأمل هو النقاش حول مفهوم الشريعة أصلا، فالمناقشات حول ذلك متقدمة وعالية المستوى. وحسب الرأي السائد (الذي لا ينادي به الإسلاميون فقط) تعتبر الشريعة قانونا إلهيا، بمعنى أنها في قواعدها الأساسية، وفي بعض نقاط تفصيلية معينة قد قررها الله أو رسوله في القرآن والسنة بشكل ثابت وصالح لكل العصور. وطبقا لهذا الفهم لا تعتبر الشريعة الإسلامية من وضع البشر، وإنما هي في جوهرها نظام إلهي ينبغي على البشر بقدر ما "يفهمونه" و"الاستنتاج" منه و "تطبيقه" بشكل صحيح. وبذلك يجري التمييز بلا شك بين الشرع والشريعة الإلهيين من ناحية، وبين الفهم البشري (الفقه) من ناحية أخرى. إذ إن الاختلافات تتمثل فيما يترتب على ذلك من نتائج وخاصة العلاقة بين الشريعة والقوانين القضائية. إذ يؤكد الإسلاميون على اتساع الشريعة الإلهية التي تشمل من حيث المبدأ كل الجوانب البشرية، وتسمح للتأملات البشرية عند الضرورة بمجالات حرية صغيرة، يمكن أن تكون لها فعاليتها في إطارها، وحسب ما وهبها الله من قدرة على الحكم، وبالطبع في ضوء الوحي. وعلى العكس من ذلك يؤكد منتقدو الإسلاميين، ممن يتجهون إلى الإصلاح ويظهرون صراحة بمظهر الحداثة أحيانا، يؤكدون أن القرآن لا يشمل إلا عددا قليلا من المعايير الملزمة والمتعلقة بالحقوق والسياسة في تحديد وإلزام (إن أي إشارة إلى السنة تبطل هذا الاستدلال)، ويفسحون للعقل البشري أوسع مجال ممكن في تفسيرها. كما أن ما بني على القياسات العقلية من اجتهادات مستقلة تلعب دورها الأساسي في المناقشات حول تجديد الإسلام والمجتمعات الإسلامية منذ القرن الثامن عشر (حيث كثرت الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد الذي أغلق على ما يبدو في القرن العاشر) يظل مرتبطا بالمصادر المعيارية. إذ لا يكون حرا إلا من الارتباط بأي مذهب فقهي معين وما يميزه من مناهج ونظريات طبعت الفقه الإسلامي نظريا وعمليا إلى القرن العشرين. وبينما يأتي مترددا موقف أهل السنة إزاء ما يعنيه فتح باب الاجتهاد من مكانة للعقل والحرية لدى البشر، يتناول الشيعة ذلك بسهولة؛ إذ للعقل دور أكبر في تراثهم الفقهي. بيد أنه يصعب على الطرفين الاعتراف باستقلال الفرد فيما يتعلق بالأخلاق. كما أن مؤيدي الجدل الإسلامي لا ينكرون مكانة العقل والحرية لدى البشر، إذا ما كان ذلك مترتبا على مشيئة الله، وليس على أنه حق طبيعي.

El Anatsui:
Sasa, 2004. Installation, Aluminium.
From the exhibition Africa Remix,
Hayward Gallery, London.
Photo: Stefan Weidner



إن تصور الفرق بين الشريعة الإلهية الثابتة والقوانين القضائية البشرية المتبدلة يكون سهلا من الناحية النظرية أكثر منه من الناحية العملية. بيد أن القول بأن "الفقه ليس الشريعة" يساعد في أجواء المناقشات الحامية على تجنب الدخول مع الشريعة في جدال يفهم ويحكم عليه بأنه هجوم على أسس ودعائم الهوية الإسلامية. إن استراتيجية التجنب هذه لم تؤد إلى إيضاحات كثيرة، إذ يتوجب بالطبع استيعاب فقرات من القرآن والسنة وفهمها وتطبيقها (وليس الفقه إلا هذا الفهم والرغبة في الفهم) لتوسيع تأثيرها الاجتماعي. وإلى أبعد من ذلك يذهب من يشتغلون بجوهر واتساع الشريعة. وهنا يبرز اتجاهان في الاستدلال، اتجاه يعتمد على سياق النص، واتجاه مجرد عنه. يتوقف الاتجاه الأول على نماذج التفسير المأثورة محاولا بأدق ما يمكن كشف السياق التاريخي الذي يندرج تحته النص القرآني (ويعرف هذا في مذاهب التفسير القديمة بأسباب النزول). ولا يكمن هدف هذا الاستدلال في نفي صلاحية الحكم القرآني في كل نص وإنما قصره على هذا السياق وبالتالي تخصيص عموم إلزامه. والمثال النموذجي لذلك تقدمه سورة النساء التي تتحدث في سياق رعاية اليتامى من الفتيات عن إمكانية أن يتزوج المسلم بأربع نساء بشرط أن يعدل بينهن في المعاملة. هذا الحكم صنفته مذاهب التفسير القديمة على أنه حكم عام، بينما لا يعتبر في تفسيرات المحدثين إلا حالة خاصة واستثنائية ليس لها عموم الإلزام (ستأتي تفصيلات متعلقة بذلك). ويبدو أن مشكلة اعتماد هذا الاتجاه الإصلاحي على المأثورات التاريخية في صدر الإسلام دون تعريضها للنقد، وصولا إلى تحديد السياق القاطع للنص (أسباب النزول)، لم يكن لها أي دور في الجدل الدائر بين المسلمين.

أما اتجاه الاستدلال التجريدي فيقدم منظورات أوسع، خاصة وأنه يرتبط بالاتجاه السياقي المخصص. هذا الاتجاه التجريدي يقوم على نظرية أن الشريعة (أو الإسلام) تحتوي على مجموعة ثابتة من المعايير والقيم العامة ـ كالعدل والحرية والمساواة والمسؤولية والشورى ـ التي يجب تطبيقها بجدية ومرونة في توافق مع ظروف الحياة المتبدلة دائما. من شأن هذه القيم والمعايير، (وهذا هو مكمن الحساسية)، إذا لزم الأمر أن تحل محل أحكام معينة للشريعة وللفقه المأثور أو تخصصها أو تعطلها لمدة معينة. وبتعبير اصطلاحي يدور الأمر هنا حول مقاصد الشريعة وحول غائيتها، التي اشتغل بها الفقهاء وعلماء أصول الدين الأوائل. أي يجب استخراج القيم والمبادئ العامة من القرآن والسنة لبيان روح الشريعة، وليس منطوقها. ويشير العلماء المحدثون إلى أن الاشتغال بالفقه الإسلامي قديما لم يتخل عن قدر ما من التجرد العقلي في دراسة المعايير والنظم الإيجابية، حتى في المجالات التي استرشد فيها بالقرآن والسنة استدلالا دقيقا. وما يتميز بالأهمية في هذا المجال فكرة «المصلحة العامة»، وقائمة المصالح الخمس وهي حماية الدين، والحياة، والذرية، والمال، والعقل أو الشرف. هذه المصالح تمثل مقاصد الشريعة تلك، التي يجب أن تندرج تحتها أحكام خاصة في حالات الشك. إن الإشارة إلى علماء لهم احترامهم الكبير أمثال أبي حامد الغزالي (المتوفى عام ١١١١) وإلى إسحاق الشاطبي (توفي عام ١٣٩٨)، اللذين ذهبا في هذا الموضوع إلى ما هو جوهري، لا تصرف النظر عن أن العلماء المحدثين يتجاوزن في وضوح الحدود التي دافع عنها الفقه الإسلامي القديم إذ يحددون المصلحة العامة بالنظر إلى الظروف والمطالب الاجتماعية في الوقت الحاضر أي حسب عقولهم الخاصة رغم الإحالة إلى القرآن والسنة. بيد أن الثقة بالعقل البشري والاشتغال بالاستدلال العقلي، ومذهب المنفعة الذي يتكشف بشكل سافر، تثير الريبة بالنسبة للعلماء المسلمين وللمنظرين الإسلاميين الذين يخشون على الإلزام غير المحدود للشريعة الإلهية، إذا ما سمح للبشر بمواءمتها مع معارفهم وتطلعاتهم الخاصة.

على الطرف الآخر من هذا التنوع يقف الذين ينتقدون هذا التمسك المتوجس بالنصوص، والذي يميز الخطاب الإسلامي بالنشاط في الاقتباس الطويل أو القصير من القرآن، والإشارة الدائمة إلى العلماء، حتى وإن كان هؤلاء العلماء يعنون بنفس المفاهيم والبراهين أمرا آخر بلا شك. وهناك قلة يعبرون علنا عن ضيقهم ذرعا بروح الجدل الإسلامي الرجعية واللا تاريخية وغير المستقلة أمثال الاقتصادي الإسلامي سيد نواب حيدر نقفي. "هذه المقاصد أي الدين والحياة، والذرية والعقل، والمال، أنتجت بالتأكيد للوقت الذي صيغت فيه قائمة هامة من الأغراض، لمعالجة مسائل قانونية وميتافيزيقية، ولكن يجب إعادة النظر فيها وتوسيعها وإكمالها لتكون أدلة نافعة للمعاملات العامة في الوقت الحاضر. إذ إن التأرجح بين الأوقات والعصور المختلفة كليا لانتقاء خلاصات الحكم المأثورة يعتبر في أفضل حالاته عملا غير مثمر".

إن ما يحمل عليه النقفي هو الاستمرارية الوهمية عبر الزمن، والإلزام الدائم لتصورات وممارسات صدر الإسلام، وفي نفس الوقت التحديد الحاد للثقافة الذاتية المصبوغة بالدين، والتي جرى الحديث عنها آنفا. إن كون ما هو صحيح وملزم بالنسبة لظروف الحياة الحالية ينبغي قصره على ما قاله وفعله محمد وأصحابه في القرن السابع الميلادي وفي منطقة محدودة بمكة والمدينة، ولا يشمل ما يعتبره البشر اليوم هدفا منشودا، يثير الحيرة أيضا لدى المفكرين المسلمين الذين يتمسكون بالأساس الإسلامي لقناعاتهم.

العدل والمساواة

البحث عن العدل مطلب قديم في الفكر الأوروبي والإسلامي، وليس من الضروري أن يكون قد اخترع حديثا للتغلب على صراعات الحضارات. ودائما ما يكون العدل في قمة قائمة القيم التي توصف بأنها إسلامية متميزة، ولكن ذلك لا ينفرد به المسلمون فحسب، فأحد الأمريكيين المتخصصين في علم التسلسل القانوني يصف العدل كالتالي: "يعتبر العدل بالنسبة للمسلمين الفضيلة الحقيقية وغير المحددة، لأنه يترك الباب مفتوحا للبحث عن التكافؤ، بحث له في عالم العقل والرغبة دوره الأساسي بالنسبة إلى الطبيعة البشرية وإلى النظام الموحى به أيضا".

يرى بعض المسلمين المعاصرين في العدل المعيار الأساسي الشامل والمكمل لكل شئ في الإسلام. ويصف أحد الكتّاب الإسلاميين العدل بأنه القطب الروحي للسياسة المشروعة، التي تتفق مع الشريعة، ويقول: "جعل الله العدل والقسط، اللذين يعنيان هنا العدالة، أساسا لكل ما هو حق وحسن، إذ إنها تشكل أساس كل المبادىء الشاملة والنظم العامة التي شرعها الشارع الحكيم في نظامه الحكيم. إنها بحق نظام الله وشريعته. وعلى أساسها مهد للإنسان الطريق المستقيم الذي يؤدي به إلى الحياة الآخرة".

وبما يشبه ذلك يقول أحد ممثلي موقف يميل إلى أن يكون موقفا إسلاميا تقدميا: "العدل هو أعلى القيم، كما يعتبر في صوره المختلفة المقصد الحاسم في الإسلام، ويأتي في قائمة الأولويات بعد الإيمان بوحدانية الله وصدق نبوة محمد."

للعلماء المحدثين أن يعتمدوا على المأثورات الإسلامية التي اقتبست تصورات إيرانية ويونانية قديمة، بيد أنها تقدم غالبا طابعا جديدا وحديثا بشكل واضح. وللعدل في الإسلام أيضا مجال دلالي واسع يشمل الشؤون الدينية والعرقية والقانونية والاجتماعية والسياسية بتأكيد يخص كلا منها. وفيما يلي لا يدور الأمر حول مسألة العدل الإلهي الذي شغل المسلمين أيضا، وإنما حول العدل في إطار العلاقات بين البشر. إن القرآن نفسه لا يتضمن نظرية للعدل وإنما إشارات إلى المعاملة العادلة في مجالات الحياة الواقعية، التي يظهر فيها الورع والإيمان. ويعبر القرآن عن ذلك بمجموعة من المصطلحات: القسط (في الآية الثامنة عشرة من سورة آل عمران، وفي الآية التاسعة من سورة الرحمن)، والإحسان والعدل. يضاف إلى ذلك مصطلح الإنصاف الذي ظهر متأخرا عن القرآن.



Benyounès Semtati:
Without title, 2003/4.
From the exhibition Africa Remix,
Hayward Gallery, London.
Photo: Stefan Weidner

وطبقا للآيــة التسعين من سورة النحـل يأمر الله بالعدل والإحسـان (وبشبـه ذلك ترد الآية ٨٣ من سورة البـقرة، والآيتـان ٥٨ و ١٣٥ من سورة النسـاء، والآية ١٥٢ من سورة الأنعـام والآية ٩ من سورة الحـجرات والآية ٨ من سـورة الممـتـحنة). إن الله يلزم المؤمنين بالإحسـان أي بالمعاملة العادلة إزاء الوالدين والأقارب والفـقراء والضعفاء واليتامى (على سبيل المثال في الآية ٨٣ من سورة البقرة)، ومن هذا الفرض نتجت الزكاة (آية ٦٠ من سورة التوبة)، التي تعـد أحد أركان الإسـلام الخمسة، ونتجت كذلك الصدقة. إذ إن فعل الخير يعد أيضا من أغراض مؤسسات الأوقاف والحبوس الـدينية التي تحظى إلى اليـوم بأهمـية كبيرة.

استنادا إلـى التـصـور القـرآني (إضافـة إلى المأثورات الأرسطوطالية الـتي أتيحت لهم اعتبارا من القـرن الثامن الميلادي) قام الفقهاء وعلماء أصول الدين بعرض تصورات أكثر تجردا يعتبـر العدل طبقا لها وبمعناها الواسع، السلوك الذي يتفق مـع إرادة الله ومن ثم السلوك المستـقيم، الذي يصـدر وفقـا للمثل الأعـلى للحد المشـروع والاعتـدال. ويستـلزم العـدل النزاهة، وعـدم التـحيـز، والتـوازن، والاعتدال. إنه يمثل الوسطية التي تشيد بها الآية ١٤٣ من سـورة البقـرة التي تؤكـد أن الله جعل أمـة المسلمين الأمة الوسط. ويرتبط بذلك التوجه الحاسم ضـد أي غلو في الدين، والذي يعد من الأهداف العليـا لعلماء الإسلام الـسابقين والأقدمين، ويستـخـدم في العصـر الحديث حجة ضد التعصب الديني، وضد الاستخدام غير المشروع للقوة.



تدور المعـاملة العـادلة في إطار الحـدود التي أقامهـا الله، وأما غير العـادلة فتكون خارج هذه الحـدود والمفاهـيم المناقضـة للعـدل هي حسب السـياق الفـسق، والمعصية، والظلم والاضطهاد والفوضى، وهي تشيـر إلى تجاوز الحدود التي شـرعها الله (حدود الشـريعة). وتقـود في أسـوأ الحـالات إلى الاضطراب والعصيـان والانقسـام الداخلي والفوضـوية والحرب الأهلية، والتي يطلق عليها جـميعها «الفتنة».

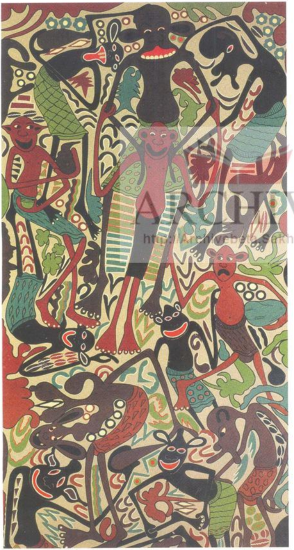
«النظام العـادل» يحـافظ على المجـتـمع في توازن منسق، إنه يعطي، كل فـرد ماله ومـا يستحقه ويناسبـه. ولهذا فإن العدل لا ينبغي أن يكون أعـمى، وإنما يجب أن يضع نصب عينيـه وضع الأفراد والجماعـات وارتباطاتهم الاجتـماعيـة، إذا ما كان يبـغي الحق بطريقة نزيهة ومهذبة وقياسية. ويتحمل المسؤولية هنا الحاكم بالـدرجة الأولى، فبـاختـصار يجب عليـه العناية بأن توضع الأمـور في نصابهـا الخـاص بهـا. وتحديد هذا النـصاب الخـاص موضوع آخر.

كـان تصـور التنظيم العـادل للأمـور لدى المسلمين الأوائل مرتبطا بالمكان والزمان والبيئة مثله لدى المجتمعـات غير الإسلامـية، فلم يحدده الـقرآن ولا السنة بالـتفصيل، بيد أن الشـريعة عـملت ـ على الأقل مـن الناحيـة

الاجتماعية ـ مبررا لتعسف الحاكم، إذ طبقا لها يكون الحاكم فوق الرعية، ولكن ليس فوق الشريعة، وإذا ما تجاوزها (وهذا ما كان يحدث في الواقع كثيرا جدا) فإنه ينتهك هذا القانون السامي، ويُعاقب على ذلك، حتى وإن كان العقاب في الآخرة.

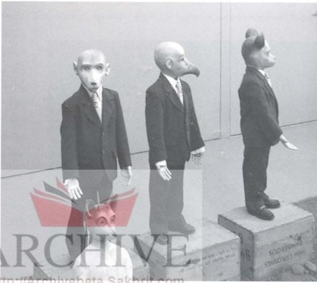
للأهمية الرمزية للشريعة كضامن للحق والنظام والعدل، دور بارز في الوقت الحاضر، ولدى ذلك يحظى السؤال عن شروط وإمكانيات المساواة الاجتماعية بوزن أكبر عن وزنه في الماضي، إذ في التصورات القديمة للعدل تشوب الحساسية العلاقة بينها وبين نموذج المساواة الاجتماعية (الذي يؤكده القرآن في آيات معينة، والذي يبدو أنه يتعارض بالطبع مع قبول التفرقة الاجتماعية التي يتمسك بها القرآن في آيات أخرى)، الأمر الذي يمثل صعوبات لمسلمي اليوم. إذ في سهولة يصف الكثيرون منهم الإسلام بأنه دين المساواة والعدل، بيد أنهم ـ وكما يظهر ذلك بسرعة، يفرقون عادة بين أبعادهما الدينية والمدنية والاجتماعية والاقتصادية، وما يسري مبدئيا ـ وهذا ما توضحه المناقشات حول حقوق الإنسان وكرامة الإنسان في الإسلام ـ هو أنه ليس من المحتم أن تؤدي الكرامة والتساوي في القيمة، اللتان منحهما الله للإنسان، إلى المساواة الاجتماعية بين الجماعات والأفراد المختلفين.

وهنا لم يعد هناك ما يوجب الحديث عن الرق الذي لا يزال يمارس في أجزاء من العالم الإسلامي إلى اليوم والذي حظرته القوانين في الأثناء ـ رغم أن القرآن والسنة، مثلهما في ذلك مثل الإنجيل والمأثورات من صدر المسيحية، يعتبرانه شأنا اجتماعيا في وقته. إن القرآن لا يفرضه ولا يلغيه، وإنما يجعله محدودا من خلال أوامر أخلاقية وأدبية. وبطريقة مشابهة تفرض السنة ككفارة عن مجموعة من الكبائر والخطايا عتق الرقيق. إن الرق يمثل واحدة من نقاط قليلة جدا يتحدث بشأنها المسلمون اليوم بصراحة عن أن الأحكام الخاصة بذلك في القرآن والسنة لم تعد ملائمة للعصر، وبذلك تصبح منسوخة الحكم دون النص. غير أنه عادة ما يجري غض الطرف عن هذا الموضوع الشائك، إذ يقال بأن الرق لم يعد موجودا رسميا، أي لا ينبغي الحديث عنه، بيد أنه لم يتم البحث التام لأهمية النصوص المعيارية إذا ما اعتبرت في مجال معين متقادمة (لأن الواقع الاجتماعي حكم عليها بالتقادم) أو غير نافذة الحكم (لأنها تتعارض مع مبدأ المساواة). وعلى كل حال تتمثل النتيجة في أنه هنا ـ وإن كان في صمت ـ يتم تقديم المعيار العام



Georges Lilanga di Nyama:
Uishi na mjirani zako rizure..., (1992). [Be good to your neighbours, they will help you]
From the exhibition Africa Remix, Hayward Gallery, London.
Reproduction from the catalogue.

(الذي هو مبدأ المساواة) على أحكام خاصة وواضحة في القرآن والسنة (التي تتناول التعامل مع الرقيق).
والأمر على خلاف ذلك بالنسبة للموقف مما تناوله الجدل الحديث حول المساواة من موضوعات حرجة، وتعتبر هامة في القرن الواحد والعشرين كما كانت في القرن السابع الميلادي، كالعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، والعلاقة بين الرجل والمرأة. وفي إشكالية الجنس ـ التي تعتبر الموضوع الاجتماعي والسياسي الوحيد ـ والتي تتناولها



Jane Alexander:
African Adevture, 1999 - 2002.
From the exhibition Africa Remix,
Hayward Gallery, London.
Photo: Stefan Weidner

النساء بعدد ملحوظ، تتضح معالم الجدل بشكل جيد. وفي الأصل يدور الأمر حول الفرق بين التكافؤ في الوجود للرجل والمرأة (المساواة بينهما أمام الله) والمساواة في التعامل معهما أمام القانون. وبعمق نادر يجري التسابق في ذلك حول معنى وقيمة التوصيات القرآنية التي ـ كما يظهر ـ تحتمل من المعاني أكثر مما يفهم منها غالبا. والقرآن لا يتيح للمدافعين عن فكرة المساواة سهولة أكثر مما يتيحه الإنجيل؛ إذ يورد في مواضع مختلفة ما هو مختلف. فطبقا للآيات ٣٧ ـ ٣٩ من سورة القيامة خلق الله الرجل والمرأة (كزوجين وشريكين) من نفس المادة وبالذات من نطفة تتطور إلى جنين. ولكن طبقا للآية الأولى من سورة النساء خلقهما الله من نفس واحدة، وخلق منها زوجها. ومما ينتمي إلى تفسيرات القرآن التي لا ينبغي أن تبقى في

كل الأزمان غير خاضعة للتساؤل، كون آدم أول مخلوق، وأن حواء زوجه التي ـ وكما يحكي الكتاب المقدس ـ خلقت من ضلع آدم. ويؤكد القرآن أن كلا من الرجل والمرأة مسؤول عن حياته أمام الله، بيد أن الرجال، وطبقا للآية ٣٤ من سورة النساء، "قوامون على النساء".
إن هذا يعكس صورة لدور اجتماعي لا يختلف عنه في أوروبا ما قبل الحداثة. إذ يسري معيار توزيع الأدوار التي تتناسب مع القدرات والضرورات البدنية والنفسية المختلفة لدى كل من الرجل والمرأة والتي تنعكس في وظائف اجتماعية مختلفة تستلزم في بعض المجالات حقوقا وواجبات مختلفة، وتبعا لذلك يتماشى التكافؤ مع المسؤولية المتدرجة التي تتضمن قوامة الرجل على المرأة أو على الأقل تقدمه عليها.
سعيد رمضان، أحد قادة الأخوان المسلمين في مصر وصهر مؤسس الحركة حسن البنا، يقدم في كتاب له بعنوان «معالم الطريق» (وليس معالم في الطريق، الكتاب المشهور لسيد قطب الذي أعدم عام ١٩٦٦) صورة واضحة لذلك ويقول: "كما في العلاقة بين الرجل والمرأة عموما، حدد الإسلام أيضا علاقتهما داخل الأسرة بالشراكة القائمة على الحقوق والواجبات المتساوية (آية ٢٢٨ من سورة البقرة). وأما بالنسبة إلى الدرجة التي بينهما والتي تتحدث عنها الآية في هذا السياق فهي تشبه التدرج الإداري الذي لا تسير الشركات الاقتصادية بدونه. وبهذه الطريقة خُلقت شركة الحياة التي تنتج الأجيال الجديدة لمجتمع المؤمنين".
في الجدل الذي لا نهاية له بالتأكيد حول الزواج وشؤون المنزل والأسرة، يمكن تتبع مثل هذه النماذج من التفكير والاستدلال. فإلى جانب التصورات التقليدية تماما، نجد مساعي جادة من أجل علاقة عادلة متناسبة مع المعطيات الحديثة بين الرجل والمرأة، يعتبر مبدأ المساواة فيها أعلى المعايير، رغم الاعتراف باختلاف الطبائع البدنية والنفسية.
وبهذا المعنى وعلى سبيل المثال، تحدثت الماليزية أمينة ودود، المتخصصة في الدراسات الإسلامية، التي ترى أن المساواة كقيمة أساسية في الإسلام تتماشى بلا شك مع قدر ما من الفوارق الاجتماعية. وفي مقابل ذلك يبدو

منطق الإسلامية المدافعة عن حقوق المرأة رفعت حسن الباكستانية الأصل والمقيمة في الولايات المتحدة الأمريكية، يبدو أسهل. إذ ترى أن المساواة بين الجنسين نابعة من العدالة الإلهية. وحسب قناعاتها تنتهك ممارسات الرجال تعاليم القرآن، وتقول بأن هذه الممارسات ممارسات مسلمين وليست إسلامية. ومما يتمتع بالحيوية التامة الجدل حول تعدد الزوجات الذي يضمن للرجل وبشروط معينة إمكانية الزواج بما يصل إلى أربع زوجات. وعلى المستوى النظري يمكن - وكما مرت الإشارة إلى ذلك - الإحالة إلى السياق المذكور في القرآن، والذي يدور الأمر فيه حول رعاية اليتامى من النساء، ولكن لا يستنتج منه جواز أو طلب تعدد الزوجات بأي حال. ومن الناحية العملية فإن تعدد الزوجات، حيث يرتبط بالعدل في معاملة الزوجات، كما قررته السورة المعنية أيضا، ليس منتشرا في كل مكان، ومحدد قانونيا في كثير من مجتمعات المسلمين.

ويمثل هذا الانفتاح على الأقل، وبأهمية عملية عالية، تدور المناقشة حول دور الزوج في الأسرة والذي وصفه القرآن (آية ٣٤ من سورة النساء) بالقوامة التي تأخذ ترجمات مختلفة. وتشمل القوامة سيادة الرجل التي تعني أن المرأة خاضعة له (الرجال قوامون على النساء)، كما تشمل علاقة الحماية التي يتحمل فيها الرجل المسؤولية إزاء زوجته وأولاده (الرجال مفضلون عن النساء). بيد أن الأمر يظل عند دور الرجل كعائل ومدبر لشؤون المنزل ورئيس للأسرة. وفي نفس الوقت فإن صورة الشراكة الزوجية، حتى وإن لم تقم على المساواة في الحقوق، بعيدة جدا عن نماذج الأدوار التقليدية التي يتحرك فيها الرجال والنساء في مجالات منفصلة بشكل واسع، لدرجة أن ما يقرره سعيد رمضان وغيره من التنسيق بين الزوجين غير ممكن.

وخلافا لما في عبارة "فرد ولكن متكافىء" يطرح هنا نموذج يقوم على الشراكة والفروق في نفس الوقت، إذ يرى مرة أخرى أن الفوارق (التي أرادها الله والمؤصلة في المجتمع) لا تنكر في أي نظام إسلامي، ولكن ينبغي مراعاتها بطريقة مناسبة.

وبأعباء أقل تدور المناقشات حول ما يسمى بالاقتصاد الإسلامي، الذي يجب إعطاؤه أهمية أكبر في سياق العدل والمساواة في حد ذاتهما. ومن المثير للاهتمام في هذه المناقشات حسب معلوماتي أنها لا تشترك فيها سيدة واحدة. وتحق الإشارة هنا إلى أن الأمر في هذه المناقشات يدور أصلا حول اقتصاد أخلاقي، تلعب فيه الأخلاق دورا هاما كتصور ومقاصد إسلامية متميزة (لم يذكر منها إلا تحريم الفوائد والتأمينات). ومنذ السبعينيات من القرن العشرين يسود رأي المدافعين عن نوع من الاقتصاد الاجتماعي الإسلامي، يعتمد على الارتباط الاجتماعي للممتلكات، ويعطي قيمة أعلى للعدالة التنظيمية كمساواة في الفرص، ويمثل الجدل الأخلاقي الذي يتم التعبير عنه في هذه المناقشات وبشكل نموذجي، خورشيد أحمد، الاقتصادي الإسلامي الباكستاني الأصل ويعمل في مدينة Leicester البريطانية، والذي يكرر مدح نموذج الوسطية:

"إن الطريق الوسط هو الخيار الصحيح. الإيمان والثبات والوفاء للمبادىء التي حددها الله يجب أن تكون جنبا إلى جنب مع الابتكار والمرونة والقدرة على مواجهة التحديات المتبدلة فكريا، واقتصاديا، وتكنولوجيا، ومدنيا. ولعل ما نحتاج إليه الآن الإيمان في ثبات، والثقة بالنفس المغلفة بالتواضع والوفاء والصراحة والتجديد المتأصلة في المأثورات. ينبغي أن يكون كل ذلك الطابع الحاسم للجدل الإسلامي المعاصر".

إن هذا لا ينم عن أنه مجرد موعظة. نعم للعقل، ولكن دون تكبر، نعم للاستدلال العقلي أيضا، ولكن في الحدود التي شرعها الله. ونعم للابتكار، ولكن في إطار معرفة الحدود البشرية. والحركة لابد منها، ولكن دون إبطاء زائد، ودون تعجل. هنا يدور حديث عن الخوف من عدم ضبط ديناميكية الفكر النقدي، الذي لا يقف عند حدود الإسلام، ولكن ليس على كل حال عن الخوف من الحدود التي أقامها مفسرو الإسلام في الماضي. بيد أن ما يعد بالكثير هو الجو العقلي الذي يتنفس فيه ممثلو الخطاب الإسلامي، عندما يتحدثون عن القيم العامة والمعايير العليا ذات الأولوية في مواجهة الأحكام التفصيلية للشريعة وللفقه المأثور. ولكن التطبيق العملي وحده هو الذي يبين إلى أي مدى يسير ممثلو هذا الجو العقلي في إطاره المحدود، وما الذي يعرضونه كمحدد لهوية الشريعة، ويقبله غيرهم من المسلمين على هذا النحو. بالتأكيد لن يظهر هذا التطبيق العملي في صورة موحدة.

ترجمة: محمد الخشاش

غودرون كريمر: أستاذة الدراسات الإسلامية في برلين.

العنوان الأصلي:

Gudrun Krämer: Wettstreit der Werte.

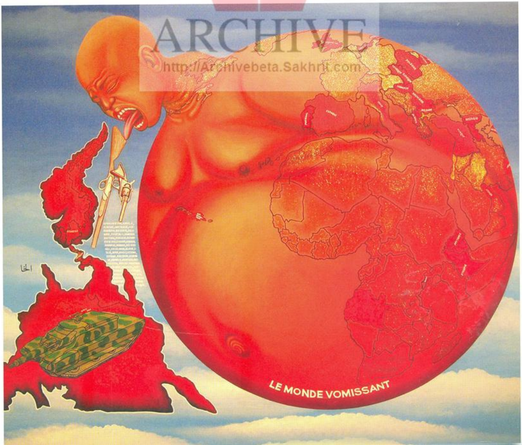
من كتاب: Hans Joas (ed.): Die kulturellen Werte Europas.. © Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M. 2005.

Navid Kermani نويد كرماني

حوار الحضارات أم صراعها؟

مستقبل الدراسات الإسلامية في ألمانيا

مقارنة بباقي الأقسام العلمية في الجامعات الألمانية يتخذ القسم المتخصص في دراسة العالم الإسلامي هيئة غول لا تعد أطرافه ولا تحصى تفرعاته. فالموضوعات الكثيرة والفروع المتعددة وأساليب البحث المتنوعة والحقب التاريخية المختلفة، التي أخذ هذا القسم على عاتقه تغطيتها، متباينة تبايناً يجعل من الصعوبة بمكان دراستها وتدريسها بالنحو المطلوب وبالعمق المنشود في رحاب قسم واحد. ويتجلى لنا عقم مشروع هذه الدراسات حينما نفترض أن القسم المعني لا يختص بالدراسات الإسلامية، بل يأخذ على عاتقه أن يختص، هو وحده، بـ «الدراسات المسيحية» أو «دارسة العالم المسيحي» عاقداً بذلك العزم على تدريس الديانة والثقافة والتاريخ واللغة وآداب العصور القديمة والحديثة والفلسفة والواقع السياسي المعاصر والموسيقى والمسرح والنظام القانوني وتاريخ العلوم الطبيعية والعلوم النظرية والاجتماعية وما سوى ذلك من جوانب خاصة لا بالشعوب الأوربية فحسب، بل ومتعلقة بالمسيحيين في كافة أرجاء المعمورة وبكل طوائفهم وباختلاف أعراقهم وتباين قومياتهم، لا لشيء إلا لأن هذا القسم العلمي قد افترض ضمنياً أن الدين قاسم مشترك يجمع بين كافة الموضوعات والظواهر المذكورة وبالتالي لا مناص من دراستها وتدريسها على خلفية الدين الذي تعتنقه هذه الشعوب الموزعة على قارات العالم المختلفة. ومن ناحية أخرى، فإذا استطاع أحد العلماء في نهاية القرن التاسع عشر الإحاطة بنحو أو آخر بالنصوص المتاحة والنتائج المستخلصة من الأبحاث العلمية



صة بالدراسات الإسلامية، إلا أن الأمر البين هو أنه لم يعد يوجد متخصص بالدراسات الإسلامية يحاول تغطية المادة بالكامل؛ ولا ريب أنّ تعميمنا هذا لا ينفي، طبعاً، وجود نفر من الخبراء الذين يتوافرون على الكفاءة العلمية الضرورية للنهوض بأعباء هذه المهمة المتشعبة الأبعاد.

وفي الوقت الراهن لا يكاد أحد يشك بان الدراسات الإسلامية تنفرد بإشكالية غاية في التعقيد وذلك لأنها، خلافاً للدراسات الإقليمية الأخرى، مثقلة بعبء يتأتى من أن اسمها يشير صراحة إلى ديانة محددة. فتركيز هذا القسم العلمي على الجانب الديني عامة وعلى علم الشريعة، على وجه الخصوص، انعكس سلباً على الصورة الدارجة لدى الرأي العام عن الثقافات، أو بتعبير أكثر عمومية، على الحضارات التي شارك الإسلام في تكوين ملامحها العامة. فمنذ أن تعامل المستشرقون مع الإسلام في دراساتهم المبكرة على أنه ظاهرة أنثروبولوجية مستقلة بذاتها وأنه دين فرض على المؤمنين به التسليم الكامل للمشيئة الإلهية وتسبب، حسب زعمهم، في تخلف المسلمين عن ركب التطور وفي عجزهم عن تحقيق الإصلاحات الضرورية، أمسى التاريخ الإسلامي السحيق النموذج الذي ينطلق منه الرأي العام في شرح وتفسير الحاضر أيضاً. وبنحو يتسق مع أفكار الإسلاميين السلفيين اتساقاً يدعو للدهشة والاستغراب انطلق الباحثون من وضع كان عليه المجتمع الإسلامي في يوم من أيام الماضي السحيق وراحوا يقيمون التاريخ والثقافة، في المقام الأول، بناءً على مدى توائمهما مع المعايير التي سادت في فجر العصر الإسلامي ومدى انحرافهما عن هذه المعايير. وهكذا راحت الدراسات الإسلامية تتعامل مع الظواهر والنصوص والتيارات اللادينية، في أغلب الحالات وبنحو تلقائي، على أنها ظواهر ونصوص وتيارات تخالف المعايير الإسلامية. ومعنى هذا هو أن الدراسات الإسلامية كانت تخالف النهج الذي تتبعه الدراسات الأخرى عند البحث في أدب شكسبير أو في أسباب الحرب العالمية الثانية أو في فينومنولوجيا العقل على سبيل المثال. فهذه الظواهر تحمل في طياتها بعداً دينياً على نحو ما، إلا أنه من المستحيل، طبعاً، اختزالها إلى هذا البعد أو تقييمها بناءً على كتب الإنجيل. ومع أن الشكوك تحوم في الدراسات الإسلامية حول هذا المنظور، الجوهري زعماً، إلا أن هذا المنظور لا يزال يهيمن على الكثير من التصورات الدارجة لدى الرأي العام. وحسب ما يرى، عزيز العظمة، المفكر المتخصص في شؤون العقيدة الإسلامية، هناك "ما يشبه التكاتف بين المعلقين الغربيين ومنظري الأيديولوجية الإسلامية"، وذلك لأن جهد كلا الطرفين ينصب في تقييم كل ظاهرة تطفو على السطح في العالم الإسلامي انطلاقاً من النصوص الدينية. وليس ثمة شك في أن نظرة معيارية من هذا القبيل تواجه بالرفض والاستهجان حين تطبق على تاريخ وحاضر «العالم المسيحي». وبنحو صريح من حين لآخر، وضمنياً بكل تأكيد، يحاول جل الألمان المتخصصين في الدراسات الإسلامية في يومنا الراهن أن يتخلصوا من البعد الديني الذي ينطوي عليه اسم قسمهم العلمي، أعني مصطلح «الإسلامية»، وذلك من خلال تأكيدهم على أنهم خبراء متخصصون بشؤون إقليم محدد، هو إقليم الشرق الأدنى والأوسط. وتتميز الطريقة المتبعة حالياً بأن تُدَرس النصوصُ الدينيةُ والأدبيةُ خلال سنوات الدراسة الأولى أو أن تُلقى عليها نظرة عابرة فقط في سياق هذه الدراسة، وذلك باعتبار أنها تهم الطلبة والأساتذة المتخصصين بالمسائل الدينية والثقافية بالدرجة الأولى. ولعله تجدر الإشارة هنا إلى أن عدد هؤلاء الطلبة والأساتذة في تراجع مستمر. ولا بد من التنويه بأن التخصص في إطار الدراسات الإسلامية بمسائل جزئية، قائم بحد ذاته، وليست له علاقة متينة بالإسلام نفسه، وهو أمر يحتمه الاقتصاد بالعمل والجهد المتاحين. وإذا لاحت في الأفق البوادر الأولى لمثل هذا التخصص، فإن الأمر الواضح هو أن هذه البوادر ظلت بلا انعكاسات تذكر ونتائج ذات شأن. فتبلور الاتجاه نحو التخصص لم يتأت عن نهج مدروس تقرر العمل وفقه حسب خطة مرسومة، بل نشأ، من ناحية، بفعل النقص الحاصل في الطاقات التعليمية المتاحة، ومن ناحية ثانية بسبب خصوصية الأسئلة التي يطرحها الرأي العام على هذه الدراسات وتطلعه لأن يحصل منها على شرح واف وتفسير منطقي لمغزى المسائل السياسية الراهنة وخلفية وتداعيات هذه المسائل.

ولا ريب في أن تحويل الدراسات الإسلامية وفروعها المختلفة إلى دراسات إقليمية في المقام الأول، سيتيح لألمانيا ـ بشيء من التأخير مقارنة بالولايات المتحدة الأمريكية ـ فرصة اللحاق بركب التطور الجديد القائم على التركيز على الدراسات الإقليمية. ومع أن الفروع ـ التي تعتبر نفسها عالمية الطابع شاملة النظر ـ كدراسة التاريخ والآداب أو كالدراسات الدينية والقانونية قد تطورت، انطلاقاً من وسائلها التجريبية، إلى فروع علمية متخصصة في دراسة أقاليم أوروبا الغربية المختلفة، أمسى البحث في مسائل مناطق العالم الأخرى من اختصاص فروع علمية تفتقر إلى وسائل العمل المادي ومُكَلَفة بعبء يفوق طاقتها من حيث أساليب البحث العلمي، أعني الفروع العلمية الشبيهة بالدراسات الإسلامية والأفريقية والآسيوية. ويحمل هذا

Chéri Samba: Le Monde vomissant, 2004. From the exhibition Africa Remix, Hayward Gallery, London. Photo: Stefan Weidner

التطور في طياته نتائج تتسم بالخطر لسببين: فمن ناحية تعرض الخبراء بشؤون الإسلام، وعلى مدى زمن طويل، للدراسات الأساسية المهمة في الفرع العلمي التي يُفترض بها أن تكون مثيرة للجدل والنقاش في داخل الفرع العلمي بنحو هامشي في أفضل الحالات؛ وبالتالي فغالباً ما ظل هؤلاء الخبراء متخلفين عن مسايرة ركب البحث العلمي بعقود كثيرة من الزمن سواء من حيث أساليبهم التحليلية أو من حيث المسائل التي يهتمون بها أو من حيث طرائق تفكيرهم بهذه المسائل. فالمؤلفات المتناولة للأدب العربي أو الفارسي تتسم بسذاجة منهجية بينة وبتجاهل تام لمجمل النقاشات الدائرة حديثاً في إطار الدراسات الأدبية. ونحن لا نبالغ كثيراً إذا قلنا أن هذه المؤلفات عكست ولا تزال تعكس الصورة السائدة في الساحة، مثلها في ذلك مثل الآراء التي يدلي بها بعض المتخصصين بالنحو والأدب العربيين حينما يعربون عن رأيهم بشأن ما تذيعه وتنشره وسائل الإعلام من أحداث سياسية معاصرة، رغبة منهم في ألا يتركوا الساحة لأولئك الصحفيين، فقط، الذين يرون في أنفسهم «خبراء» لا يجاريهم أحد، فيحاولون التغطية على ضعف امتلاكهم ناصية اللغة والتاريخ من خلال تبنيهم مواقف متحيزة غير منصفة غالباً ما تؤجج الغضب لدى الرأي العام وتهيج مشاعره. وتفوقت الدراسات الإسلامية القائمة على التحليل المتعارف عليه في علم الاجتماع على الدراسات الإسلامية البحتة، وذلك لأنها استطاعت أن تشارك في النقاشات الدائرة في إطار هذا العلم؛ وهكذا غدا البحث في شؤون الإسلام انطلاقاً من منظور علم الاجتماع يستقطب الأساتذة المتميزين والطلبة النابهين بنحو متزايد. وحسب ما نعتقد، وإلى جانب عوامل أخرى، يكمن سبب هذا كله في أن الدراسات الإسلامية قد بدأت بنهجها الجديد تفصح، أيضاً، عن أهمية المادة التي تختص بها.

فحينما كانت الدراسات الإسلامية تتغاضى عن النقاش والجدل الدائرين في رحاب العلوم الاجتماعية عامة والدراسات المتخصصة بالمناحي الثقافية على وجه الخصوص، فإنها فرضت على نفسها، بهذا الصنيع، العزلة عن ركب التطور العلمي، وبالتالي كانت قد غدت قليلة الجدوى وغير مفهومة الهدف في كثير من الأحيان بالنسبة للباحثين الآخرين المتخصصين بموضوعات مشابهة تمس محيط لغات أخرى. من هنا لا عجب ألا تحظى البحوث المقدمة من قبل الدراسات الإسلامية باهتمام يذكر خارج نطاق محيطها الخاص الضيق. وتفصح الدراسات المقدمة من قبل مؤلفين لهم باع طويل بالتاريخ العام وتاريخ الثقافة والعلوم السياسية عن جهل هؤلاء المؤلفين بالمحيط الثقافي الإسلامي؛ علماً بأنهم غالباً ما يتجاهلون هذا المحيط أصلاً. ولا ريب في أن هذه الحالة أمر يؤسف له من وجهة نظر الدراسات الإسلامية، وذلك لأنها تفقدها القدرة على التأثير على الفروع العلمية الأخرى، أعني التأثير على الفروع التي تدرس آداب وتاريخ وسياسات أقاليم أخرى من العالم. من ناحية أخرى تتصف هذه الحالة بخطر لا يستهان به بالنسبة لباقي الفروع العلمية نفسها، وذلك لأنها تفرز مواقف متحيزة ضيقة الأفق، مواقف تتجاهل أن انفتاح هذه الفروع العلمية على المحيط الثقافي المهم بالنسبة لأوروبا سيثري هذه الفروع، أيضاً، بالعمق المطلوب والشمولية الضرورية؛ لا سيما أن هذا المحيط، المتميز بتوافره على ثقافة خاصة به وبامتلاكه ثروة مادية عظيمة، كان ولا يزال يؤثر ويتأثر بأوروبا. إن المطالبة بضرورة النظر إلى الدراسات الإسلامية على أنها دراسات متخصصة بشؤون إقليمية وضمها بالتالي إلى العلوم المتخصصة بعموم الدراسات المتخصصة بالثقافة وبعلم الاجتماع لا يعبر، والحالة هذه، عن مسعى يتطلع لسد ثغرة تعاني منها الدراسات الإسلامية فقط، بل هو مطلب يهدف، أيضاً وفي المقام الأول، إلى تمكين باقي الفروع العلمية "الكبيرة" من أن تطور نفسها.

وحين أدعو إلى ضرورة إشراك الدراسات الإسلامية بمجمل النقاشات والبحوث الدائرة في محيط الدراسات المتخصصة بالثقافة وعلم الاجتماع، فإني أنظر، أيضاً، إلى وظيفة الدراسات الإسلامية من منظور الوضع الاجتماعي والثقافي السائد، حالياً، في أوروبا نفسها. فحينما تكف الدراسات عن الافتراض، ضمنياً، أن المناحي الدينية، هي وحدها، المحدد الأساسي للظواهر السائدة في العالم الإسلامي، أي حينما تبدأ في اختبار محددات وخلفيات هذه الظواهر صراحة، وتناقش، أيضاً، كل مسبباتها وتداعياتها، أعني كأن تدرس الأدب كظاهرة قائمة بحد ذاتها ليست لها علاقة بالدين، ستصحح هذه الدراسات التوقعات المخيمة على ذهن الرأي العام، أعني توقعه أن الشرق يجسد منطقة مثالية لعالم يخضع خضوعاً تاماً للعقائد الدينية. إن التخلي عن المنظور الديني عند تسليط الضوء على الشرق لا يعني طبعاً أننا نطالب بإهمال الأبعاد الدينية التي تنطوي عليها الأحداث والتطورات الحاصلة في العالم الإسلامي، إن كل ما في الأمر هو أننا نرى ضرورة تحليل هذه الأحداث والتطورات على ضوء العلاقات التي أفرزت هذه الأحداث والتطورات، وذلك لأن هذا النهج يُمكِّنُنا من شرحها شرحاً منطقياً ومن تفسيرها بنحو عقلاني، أي أن هذا النهج يمكننا من التعامل معها مثل تعاملنا مع أحداث وتطورات أقاليم العالم الأخرى. إن إصرار الغرب على فهم الشرق من خلال ديانته بالدرجة الأولى، انعكس ولا يزال ينعكس في جدول المواد التي يدرسها الطالب في إطار الدراسات

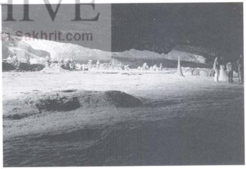
الإسلامية؛ فتوزيع هذه المواد يخلق أخاديد وشقوقاً دينية في مناهج البحث الرامية إلى دراسة محيط ثقافي مشترك. ففي الكثير من الجامعات الألمانية هناك قسم للدراسات الإسلامية وقسم للدراسات اليهودية. كما ولدى بضعة جامعات قسم لعلوم الشرق المسيحي. والقاعدة العامة تبين أنه لا يوجد تواصل بين هذه الأقسام حتى في رحاب الجامعة الواحدة ـ ويكمن سبب هذه الظاهرة في أن السلطات النازية كانت قد طردت من الجامعات الألمانية المستشرقين اليهود المشهود لهم بالكفاءة العلمية وأنهت الدراسات اليهودية في هذه الجامعات. وفي اليوم الراهن، فإن نفراً ضئيلاً من الطلبة الذين يدرسون الشريعة الإسلامية وعلم الكلام أو التصوف الإسلامي، يعكف على دراسة المؤلفات المدبجة من قبل كتاب يهود أو مسيحيين، بالرغم من أن هذه المؤلفات كانت قد أُلِفَت في الوقت نفسه وفي المدينة نفسها ولربما في الزقاق نفسه الذي أُلِفَ فيه الكتاب أو البحث الذي يعكف هؤلاء الطلبة على دراسته. وبالنسبة لي شخصياً، ففي طيلة دراستي لم أطلع على قصائد عربية دبجها شعراء يهود إبان العصر الكلاسيكي في الشعر العربي؛ إن كل ما كنت اعلمه هو أن الشعر العربي الكلاسيكي قد حمل في طياته قصائد هؤلاء الشعراء أيضاً. والملاحظ هو أن هذه القصائد نادراً ما كانت يهودية الطابع، فموضوعاتها وأفكارها تكاد تخلو كلية من أية خاصية يهودية؛ وهكذا يمكننا القول عموماً أن هذه القصائد كانت ذات طابع علماني ـ تماماً كما كان الحال بالنسبة للقصائد التي دبجها الكثير من الشعراء المسلمين. وهذا ليس بالأمر العجيب، فالشعر اليهودي نشأ تحت خيمة الشعر العربي ونهل من أجناس هذا الشعر، وبالتالي فإنه كان يشاطر الشعراء العرب تأثرهم بالثقافة السائدة في قصور الخلفاء والأمراء، هذه الثقافة التي لم تكن ذات صبغة إسلامية إلا في حالات نادرة. والعكس بالعكس طبعاً، فقلة ضئيلة جداً من طلبة الدراسات اليهودية تدرس اللغة العربية. وليس ثمة شك في أن هؤلاء الطلبة يجهلون أن مؤلفي العديد من الدراسات والكتب الجوهرية، لا في الفلسفة اليهودية فحسب، بل وفي الأدب والتصوف اليهوديين أيضاً، كانوا يتكلمون بالعربية ويدونون أفكارهم بهذه اللغة وينشرونها ليقرأها أناس ينطقون العربية.

وكانت الآداب والفنون والتقاليد والأعراف الدينية السائدة في المحيط الثقافي، الذي يسوده الطابع والنفس العربيان، قد تشابكت، عبر التاريخ، تشابكاً متيناً يكاد أن يجعل من هذه الآداب والفنون والتقاليد وحدة واحدة لا اختلاف يفرق بينها. من هنا فإنها لا يمكن دراستها والبحث فيها إلا على أساس أنها انعكاسات وتجليات ثقافة واحدة. وكما هو معروف فإن جل علم الكلام الإسلامي نشأ في سياق الأسئلة التي طرحها اليهود والنصارى على العلماء المسلمين ـ أعني الجدل الذي دار بينهم في قصور الخلفاء والأمراء وفي رحاب الجامعات وفي محافل العلماء في بغداد أو قرطبة. فدون معرفة حقة بكنه هذه الأسئلة، تبقى الأجوبة عليها عسيرة الفهم، صعبة الإدراك. وما ينطبق على أوروبا المسيحية، ينطبق على اليهودية أيضاً؛ فسعديا بن يوسف الفيومي الجاؤني (المتوفى عام ٩٤٢)، المصري المولد، وإبراهيم بن داود الطليطلي (المتوفى عام ١١٨٠) وموسى بن ميمون (المتوفى عام ١٢٠٤)، وسواهم من الحاخامات والفلاسفة اليهود، كانوا قد تلقوا الجزء الأكبر من التراث القديم مصبوغاً بروح الثقافة العربية ـ الإسلامية. وهكذا، فمن دون الإحاطة بهذه الثقافة لن يحيط المرء علماً بمدى التأثير المتبادل بين الإسلام واليهودية. فالمرء يلمس هذا التأثير المتبادل في علم الكلام، وبوضوح أكثر في التصوف وفي الأدب أيضاً. من ناحية أخرى، لعب ما قام به المسيحيون الشرقيون من ترجمة للنصوص اليونانية ومن شرح لها دوراً غاية في الأهمية بالنسبة لتاريخ الثقافة العربية ـ الإسلامية. والملاحظ هو أن عملية التأثير المتبادل لم تكن خالية بالكامل من التوترات. وينطبق هذا حتى على الأندلس العربية التي أمسى البعض يرى فيها رمزاً للتسامح والوئام بين الثقافات المختلفة. وإذا كان المسلمون واليهود والمسيحيون والغنوصيون والعرب والفرس والأتراك ومن سواهم من الشعوب والأمم قد درجوا على انتهاج سياسة القمع والتمييز ضد البعض الآخر في بعض الأحايين، إلا أن الأمر الواضح هو أن هذه الشعوب والأمم لم تفقد، في المرحلة الرئيسية من تطورها الثقافي، روح الجوار السلمي ووشائج الاتصال المتينة القائمة بينها في إطار المحيط الذي تهيمن عليه الصبغة العربية.

في حقبة تكون اليهودية والإسلام، والمسيحية أيضاً، لم يكن الانتماء إلى الهوية القومية واضح المعالم بالنحو السائد حالياً. فحينما كان الفيلسوف أو الشاعر العربي يقول "نحن"، فإنه في الغالب لم يكن يقصد "نحن المسلمين"، أو "نحن اليهود" أو "نحن المسيحيين"؛ فالمقصود بذلك كان "نحن الفلاسفة" و"أنتم" المتصوفين أو "أنتم" رجال القانون، بغض النظر إن كان المخاطبون مسلمين أو يهود أو نصارى. ومثلما تعمق ابن ميمون بقراءة مؤلفات الكتاب المسلمين، كذلك كان هناك مسلمون مشهود لهم بطول الباع يقرؤون مؤلفات ابن ميمون ويشرحون مغزى فلسفته للمحيطين بهم من اليهود. ودون أن يرى المجتمع عيباً أو ريبة في ذلك، تلقى الفيلسوف المسلم الفارابي (المتوفى حوالي عام ٩٥٠) علومه من لدن المعلم النسطوري ابن يوسف (المتوفى عام ٩٤٠). وكان الأخير، أعني ابن يوسف، قد تعلم على يد أساتذة مسيحيين ومسلمين.

وتشهـد هذه الأمثلة وأمـثلة أخرى كثـيرة على أن التـبادل الثقافي بين أبناء الأديان المختلفة كان أمراً معتاداً وحقيقة لا شك فيهـا. وتحقق هذا التبادل الثقـافي وذلك لأن المثقفين اليهود والنصارى والمسلمين، القـاطنين في محيط الحضارة والثقافة العربيتين، كانوا قد عكفوا على إيجاد الجواب عن المسائل الأساسية نفسها، ولكن كل من منظوره الخاص به، وبالتالي فما كان لزاماً عليهم أن يتوصلوا إلى الجواب نفسه أو أن يسعوا إلى إلغاء الاختلافات الاجتـماعية والتشريعية القائمة بين الفئات المختلفة. وهناك نصوص دينية ـ فلسفية لا يمكن، حـتى يومنا هذا، الجزم فـيمـا إذا كان مـؤلفهـا يهودياً أو مـسلماً. ويمكن القول بأن تيارات عـديدة كانت تصب في المحيط ذي الصبغة الثقافـية العربية. وباستطاعتنا







أن نشبه ثقافة هذا المحيط بالأدب الغربي السائد حالياً؛ فمع أن هذا الأدب مصبوغ بصبغة غربية، إلا أن هذا لم يمنع من أن يشارك به مؤلفون على شاكلة شانغ غولشيري أو أورهان باموك أو هاروكي موراكامي. فهؤلاء المؤلفون يشاركون في خلق الأدب الغـربي من دون أن يشيحـوا بوجـوههم عن أصـولهم القـومـيـة أو أن ينكروا هويتـهـم الوطنيـة أو أن يتغرّبوا، ناهيك عن أن يخضعـوا لعملية تغريب قسرية. إن دراسة النصوص العـربية أو العبرية أو الفارسـية المؤلفة في تلك القرون انطلاقـاً من منظور الدراسات الدينية الخـاصة باليهودية أو بالإسلام، يتسبب لا محالة في إعطاء الجانب الديني الوزن الأكبر عند تفسير هذه النصوص: فهذا المنظور يدفع قارىء هذه النصوص إلى أن يـقرأها على ضوء الدين الذي كان هؤلاء المؤلـفون يدينون به، غاضـاً بذلك الطرف عن أن هؤلاء المؤلفين مـا كـانوا يفكرون أصـلاً بهـويتـهـم الدينية حينما كانوا يبـحثون في مسائل الإيمان الديني أو في الموضوعات الشعرية والفلسفية.

ومن جملة الأمور المكونة للخلفية الاجتماعية والثقافية التي تقوم عليها الدراسات الإسـلامية السائدة في اليوم الراهن، هناك التـصورات المـهيـمنة على ذهن الرأي العـام الأوربي بشـأن الإسـلام والغـرور الأوربي الـذي يتـسـبب في أن يستنكر، الوعي العـام على أدنى تقدير، التقـاليـد والعادات المتأصلة في الأقليـة اليهودية أو المسلمـة القاطنة في أوروبا وأن ينفي الثراء الـثقافي الناتج عن الـثقافات الـعديدة التي دخلت أوروبا مع المهـاجرين. فـبهذا الـنحو تتحـول تلك الصفـة الجوهرية التي تبلورت إبان الـثورة الفرنـسـية والتي أمـست سر النجـاح الذي حقـقه المشـروع الأوربي، أعني الانفـتاح الحـقـيقي على ثقـافـات العـالـم المختلفـة، إلى النقيض. ولا يعني تأكـيد مشروع التنوير، صـراحة، على ضرورة اتخاذ موقـف حيادي حيال ثقافات العـالم المختلفة إنكار أن الكثير من القيم الأوربية قامت على معتقدات دينية الأصل في الحالات العـامة (ولكنها ليـست مسيحـية المنبع بالضرورة). ومـهما كـان الحال، فـالأمر البين هو أن المرء صـار يسوغ هذه القـيم بمسـوغات علمـانية، أي أنه صـار يبررها بحـجج دنيوية الطابع مع مـرور الأيام. ولا يختلف عن هذا أبداً مـا يتـحـدث عنه الكثـيـر من المـفكرين الإصلاحـيين في العالم الإسـلامي. فهـؤلاء لا يضيـعون وقتـهم في البحث فـيما إذا كـانت حقـوق الإنسان، على سبيل المثال، تعكس قيمـاً إسلامية أو لا تعكس، بل أمسى دأبهم يـتـركـز على اشتقـاق هذه القيم من منطق العـقل البشـري وعلى التأكـيد، ضمنياً وصراحة، على أن ثمة

Santu Mofokeng: Rethinking Landscape, 1996-2002. From the exhibition Africa Remix, Hayward Gallery, London. Reproduction from the Catalogue.

مناحي دنيوية بحتــة لا علاقــة للدين بهــا. ولأن القيم الأوربية الحالية دنيوية فعلاً، ولم تعد ترتبط بأصل محدد أو دين معين، لذا فإنها صارت قابلة للتطبيق في كل الثقافات من حيث المبدأ. من هنا فليس من قبيل الصدفة أن نجد في كل الثقافات حركات فكرية فعالة لا تأل جهداً من استعارة هذه القيم ومن إضافة مفردات من قبيل الديموقراطية أو حقوق الإنسان، على سبيل المثال، إلى خطابها السياسي الصيني أو الأفريقي الجنوبي أو الإسلامي.

إن المؤرخ الذي يرى أن المسلمين، بسبب ديانتهم، "لا يمكن أن يكونوا أوروبيين"، يجهل، أو يتجاهل عن قصد، حقيقة التاريخ الأوربي، هذا التاريخ الذي لعبت فيه الإمبراطورية العثمانية دوراً رئيسياً وأورثته دولتين مسلمتين قابعتين في عقر الدار الأوروبية. فهو، أعني هذا المؤرخ، يجعل من أوروبا ديناً، ويكاد أن يخلق من أوروبا جنساً موحداً من البشر قالباً بذلك مشروع التنوير الأوروبي رأساً على عقب. فكما هو معروف، نادى هذا المشروع بدنيوية المبادئ المنظمة لحياة المجتمع وبالأخوة الإنسانية، وبانفتاح المجتمع على كافة بني البشر من حيث المبدأ. إن أوروبا القائمة على الأسس العلمانية لا يمكن أن تُعرِّف نفسها من خلال الانتماء الديني، بل عليها أن تتجسد للرائي من خلال المبادئ التي بمقدور المرء أن يعتنقها مهما كانت عقيدته الدينية أو انتماؤه القومي أو ألا يعتنقها (فبالرغم من انتمائهم إلى أوروبا لم يعتنق كل الأوربيين مبادئ التنوير، كما هو واضح من مسيرة التاريخ الألماني ومن واقع الحال السائد حالياً في دول البلقان وفي روسيا أيضا).

وعموماً يمكن القول إن دراسة الثقافات غير الأوروبية عامة، والثقافات ذات الصبغة الإسلامية على وجه الخصوص، على خلفية الحالة التي سادت أوروبا فيما مضى من تاريخها الطويل وعلى ضوء الحالة التي تسودها في اليوم الراهن أمر في غاية الأهمية. وحين يتحقق هذا المطلب، ويكف المرء عن النظر إلى هذه الثقافات على أنها ظواهر تتسم بالغرابة والشذوذ في آن واحد (فيضفي عليها طابعاً إيجابياً بقدر تعلق الأمر بغرابتها، وطابعاً سلبياً يحتم عليه دراستها وذلك لأنها تشكل مكمن الخطر الذي يهدده حسب اعتقاده)، تفلح العلوم الإنسانية في التوصل إلى فهم أفضل لا للتاريخ والأدب الأوربيين فحسب، بل وللثقافة الأوربية أيضاً. وفي الوقت نفسه ستتمكن هذه العلوم عندئذ من اللحاق بركب التطور الذي تحقق على أرض الواقع إثر توطن المهاجرين في أوروبا في عقود الزمن الأخيرة؛ ولعل من نافلة القول التأكيد هنا على أن هذا التطور لم ينعكس بعدُ بنحو مناسب على وعي الرأي العام. وبسبب ارتباطها المتين بالثقافة والتاريخ الأوربيين فإن دراسة العالم الإسلامي مؤهلة بنحو متميز على كسر طوق العزلة المفروضة، حتى يومنا هذا، على الدراسات المختصة بالتقاليد والأعراف غير المسيحية أو ذات الصبغة غير الغربية. فلو تحقق هذا المطلب فعلاً، لاستهوى البحث في ثقافات الشرق الأوسط،لا سيما إذا ما أصبح من صلب العلوم المختصة بالبحث في الثقافات المختلفة، قلوب الخبراء المختصين بالدراسات الإقليمية أيضاً. من ناحية أخرى لن تتعامل، عندئذ، الأبحاث المختصة بالثقافة الأوروبية مع التقاليد والآداب والفنون التشكيلية وفنون المسرح والتمثيل القادمة من الشرق الأوسط على أنها ظواهر تختلف اختلافاً تاماً عن مثيلتها الأوروبية، بل سترى فيها جزءاً من ثقافة صاغت بنحو مشترك الشرق الأوسط وأوروبا. وستدب، والحالة هذه، الحياة في مصطلح «الحوار» - وهو مصطلح أمسى من كثرة الحديث عنه مجرد صيغة تقليدية فيكتسب معنىً نسبياً؛ وذلك لأن المرء المتحدث عن «نفسه» في إطار هذا التوجه على علم بأنه ينتمي إلى «الآخرين» أيضاً.

والأمر الذي لا شك فيه هو أن الحديث عن «حوار الثقافات أو الحضارات» يتسبب في تعزيز وتحجر تلك النظرة المارقة التي يراد من هذا الحوار محاربتها والقضاء عليها على ما يبدو، فهو يوحي بأن الإسلام والغرب عالمان منفصلان يراد لهما أن يتصالحا ويتجاوروا بود ووئام. ولكن، أين هو مكان مسلمي الغرب في هذين العالمين؟ أعني أين هو مكان مسلمي البوسنة على سبيل المثال أو مكان الجيل الثالث من المهاجرين المسلمين؟ أين هو مكان الطبقة العربية الوسطى، والمثقفين العلمانيين الذي دأبوا طيلة حياتهم على توجيه أنظارهم صوب باريس وليس صوب مكة؟ هيهات هيهات، إن حوار الحضارات أو الثقافات مجرد كاريكاتير، إنه ليس سوى صراع الحضارات. ويزداد الأمر تعقيداً وذلك لأن هذه الكاريكاتيرات تزداد هيمنة على عقول الناس وتؤدي، من ثم، إلى الصراعات السياسية، لا بل وحتى العسكرية. فالحادي عشر من أيلول/سبتمبر تحول في منظور كثير من الأفراد، على ما يبدو، إلى حرب أعلنها «الإسلام» على «الغرب قاطبة»، وإن كان الإرهابيون قد أعلنوا جهاراً أنهم كانوا يريدون محاربة دولة محددة وحكومة معينة. من ناحية أخرى تشير كثير من الوقائع إلى أن أوروبا، أيضاً، قد بدأت تنظر، وبنحو متزايد، إلى ثقافتها على أنها ظاهرة أنثروبولوجية لها خصوصية معينة، وأنها ثقافة قائمة بحد ذاتها، أي تنمو وتترعرع بمعزل عن البشر.

ترجمة: عدنان عباس علي

نويد كرماني: مستشرق ألماني من أصل إيراني، مقيم في كولونيا

Albrecht Metzger ألبريشت ميتسغر

الحركات الإسلامية كموضوع إشكالي

نقد الفكر الاستشراقي

يجب على كل أوروبي متنور مهتم بالحركات الإسلامية أن يسأل نفسه عن موقفه الشخصي من هذه الظاهرة. فالحركات الإسلامية في بادىء الأمر تناهض كل قيم حركة التنوير، كالإيمان بالمساواة بين الناس بغض النظر عن جنسهم أو دينهم، وتعارض الفصل التام بين الدين والدولة، بما يعني إبعاد الدين عن السياسة والمجتمع ليظل أمرا شخصيا بحتا.

أنا شخصيا أؤمن بهذه القيم، ولكني رغم ذلك لا أهاجم الحركات الإسلامية بالشدة نفسها التي كنت سأمارسها مع حركات مماثلة في ألمانيا؛ فقيام حزب في ألمانيا ينادي باعتماد الدين كأساس للدستور من شأنه أن يقض مضجعي، في حين أنظر إلى أحزاب شبيهة في الشرق الأوسط بشكل مختلف، فما سبب هذا التباين؟ يرجع الأمر بدون شك إلى النقاش الدائر حول الاستشراق والنقد الذي وجهه له إدوارد سعيد.

بناءً على هذا فإني أمزج في منهجي لتحليل الحركات الإسلامية بين الرؤيتين السابقتي الذكر، ما يضعني أمام إشكالية معقدة ويشعرني في غالب الأحيان بافتقار منهجي للوضوح، كما ينتابني الإحساس بأني عبر تحليلي هذا، أطعن بعض العلمانيين في العالم الإسلامي من الظهر؛ لأنني، ورغم أن تصوراتهم السياسية والاجتماعية أقرب إلي، لا أشاطرهم رأيهم المندد بشدة بالحركات الإسلامية.

مبدئيا، يسهل علي تبني الشرح الاستشراقي لظاهرة الحركات الإسلامية القائم أساسا على المقولة التالية: هناك ارتباط قوي بين الدين والسياسة في العالم الإسلامي منذ البداية، ولهذا فالإسلام كدين لديه مشكلة مبدئية للقبول بدولة علمانية حديثة، والحركات الإسلامية ما هي إلا الشكل الحديث للمساعي الرامية إلى الجمع بين الدين والدولة.

هذه النظرة الاستشراقية ليست حكرا على الجيل القديم من المستشرقين من أمثال برنارد لويس وإنما يتبناها أيضا عدد من المثقفين اليساريين الذين تضايقهم بنية مجتمعات الشرق الأوسط الأبوية البطريركية وحضور الدين القوي فيها، ويطالبون بعلمنة راديكالية لهذه المجتمعات. ويعتبر الفرع الألماني لمعهد أبحاث الشرق الأوسط الإعلامي Memri خير نموذج لهذه الفئة من المثقفين ذوي الخلفية اليسارية، الذين تحولوا إلى اليمين، - على الأقل - فيما يتعلق بتعاملهم مع ثقافات غير غربية. ويرى كلا الاتجاهين أن الإسلام كدين هو أساس مشكلة مجتمعات الشرق الأوسط وليست الحركات الإسلامية.

علي أن أعترف بأني، في بعض لحظات الضعف، أميل إلى تبني هذه الأفكار، خصوصا عندما يردد على مسامعي أشخاص أحاورهم خلال رحلاتي في العالم الإسلامي، أن الإسلام هو الحل لجميع مشاكل المنطقة، وأن دولة إسلامية تطبق الشريعة تضمن حرية التعبير شرط أن لا يتجاوز ذلك الحدود التي تسمح بها الشريعة الإسلامية! الأمر نفسه ينطبق على بعض العلمانيين في العالم الإسلامي الذين يشكون من تسامح الحكومات الغربية مع الإسلاميين المتطرفين عبر منحهم حق اللجوء السياسي مثلا، ويتهمون بعض المثقفين الاوروبيين بخيانة مبادئهم عندما يقدمون تبريرات لظاهرة الحركات الإسلامية.

لكن ما أن أجلس إلى طاولتي للكتابة حتى أنتبه إلى أنني، كمؤرخ ألماني، لا أملك القدرة ولا الرغبة في ترديد هذه المقولات، كما يتضح لي قبل كل شيء مدى بعد المسافة بيني وبين أفكار برنارد لويس أو معهد Memri.

ما يزعجني بالدرجة الاولى هو هذه العجرفة الكامنة وراء هذه المواقف، فأحد الخصائص الرئيسية للاستشراق هي إعفاء المراقب الأوروبي من النظر بعين نقدية للدور الذي قام به، ولا يزال، الاستعمار بكافة أشكاله، في خلق المشاكل التي تعاني منها منطقة الشرق الأوسط؛ إذ هو بذلك ليس سوى الصورة المعاكسة لأتباع نظرية المؤامرة في الشرق الأوسط الذين يحملون من جانبهم الغرب مسؤولية كل مشاكل المنطقة ويعجزون عن ممارسة النقد الذاتي.

فبرنارد لويس يرجع "غضب المسلمين" إلى فشل عملية التحديث في الشرق الأوسط؛ وهذا الفشل يعود بدوره إلى استحالة الجمع بين الإسلام وأفكار التنوير والعلمانية. وهذا موقف مريح طبعا، إذ يقود إلى الخلاصة التالية: الإسلام هو المشكل ولهذا فلا ذنب لنا حين يكرهنا المسلمون! هذا خطأ طبعا، بل العكس تماما، فوحدنا نحن المتنورين والطيبين بإمكاننا مساعدة المسلمين على الخروج من المستنقع الذي جروا أنفسهم إليه.

يتجاهل موقف برنارد لويس المليون قتيل جزائري الذين سقطوا في حرب التحرير وحدها، كما أنه لا يذكر شيئا عن أكثر من ٧٠٠ ألف فلسطيني شردوا من ديارهم عام ١٩٤٨، ولا حديث أيضا عن الغاز السام الذي استخدمه البريطانيون ضد العراقيين في عشرينيات القرن الماضي، أو إطاحة البريطانيين والأمريكيين عام ١٩٥٣ بحكومة رئيس الوزراء الإيراني محمد مصدق التي انتخبت بشكل ديموقراطي.

إن "الاستعداد الاستشراقي لمساعدة العالم الإسلامي" على طريقة برنارد لويس يفترض أن مجتمعات الشرق الأوسط عاجزة عن التحرك بجهد ذاتي إلى الأمام، إن لم تكن عاجزة عن التحرك أصلا. وهذا ما نجده اليوم في العراق عبر القول: " نحن ندمر بلدكم بالمقابل لكن عليكم أن تكونوا ممنونين لنا لإننا إذا لم نقم بذلك ستظلون في عصور الظلام!"، هكذا تقريبا يمكن بشكل مبسط إجمال الفكرة الرئيسية الكامنة وراء هذا "الاستعداد" وهي الفكرة نفسها التي استخدمها الاستعمار سابقا ليبرر أخلاقيا تغلغله في دول ذات ثقافات أخرى.

الأمر المحير أن هناك بعض الصحة في هذه المقولة، فبعد عشرات السنين من القمع أزيح صدام حسين أخيراً عن السلطة، وسيكون من الغباء السعي إلى إعادة الأمور لسابق عهدها، لكن هذا بالمقابل لا يعني أن الحرب كانت الوسيلة الأمثل لتحقيق ذلك، فهذا موضوع آخر يتعلق بالقناعة الإيديولوجية لكل شخص، وما إذا كان المرء يقبل "الاستعداد الاستشراقي لمساعدة العالم الإسلامي" أو يرفضه، أو إذا كان يعتقد بأنه من الأفضل حدوث التغيير من الداخل؛ فالاستعمار بدون شك لم تكن له جوانب سلبية فقط، حيث أسس، في القرن التاسع عشر في بلد كمصر، بنية تحتية حديثة، خصوصا مؤسسات التعليم العصرية والجامعات، ولكن هل كان الاستعمار لهذا السبب أمرا جيداً؟ جوابي الشخصي هو لا، ولكي أوضح ذلك أتعمد اجراء هذه المقارنة المستفزة: لا يوجد سبب لتدمير الطرق السريعة التي بنيت خلال فترة الحكم النازي في ألمانيا، بل أمضي إلى أكثر من ذلك وأقول: لقد توصل النازيون إلى نتائج علمية عبر استخدام البشر كفئران تجارب في معسكرات الاعتقال، الأمر الذي استفادت منه الولايات المتحدة الأمريكية لاحقاً في تطوير برنامجها الفضائي من خلال معرفة حدود قدرة التحمل عند الجسم البشري، فهل كان النظام النازي لهذا السبب جيدا؟!

الفكرة الاستشراقية التي تعتبر الشرق الأوسط بنية جامدة عاجزة عن التطور دون دفع من الخارج، يطبقها أنصارها طبعا على الحركات الإسلامية أيضا، إذ يرون أن هذه الحركات ظلت كما كانت عليه قبل عشرين، ثلاثين أو حتى سبعين عاما، وحتى إذا غيرت الحركات الإسلامية في خطابها فإن كل إسلامي يظل في حقيقته معاديا للسامية، وفاشيا، ومتطرفا لا جدوى من الحوار معه. وبغض النظر عن مدى صحة هذه الأفكار فإن ما يزعجني لدى أتباع برنارد لويس مرة أخرى هو تحليلهم لأسباب المشاكل في الشرق الأوسط. إذ لا ينكر أحد أن الحركات الإسلامية ظاهرة نابعة من داخل الثقافة الإسلامية، وتعكس بالتالي مشاكل هذه المجتمعات كفشل - أوعدم جدية - عملية العلمنة، ولكنها تمثل في الوقت نفسه رد فعل على التغلغل العنيف للغرب في منطقة الشرق الأوسط خلال القرنين الماضيين، سواء بواسطة الجيوش أو المخابرات أو شركات النفط. فالكراهية للغرب، وخاصة في العالم الإسلامي، لا تقتصر على الإسلاميين وحدهم، فهؤلاء يعبرون عن ذلك بشكل عنيف لا غير، وبطريقة نتناولها بشكل شخصي جداً لأنها موجهة ضد مبادئ التنوير التي نعتز بها، ولكن

Sabah Naim: Cairo Noise, 2004.

From the exhibition Afric Remix, Hayward Gallery, London

Photo: Stefan Weidner



موقف القوميين العرب و"الإرهابيين" في السبعينات والثمانينات لم يكن مختلفا، إذ كانوا بدورهم، وكما هو معروف، يكرهون الغرب رغم عدم رفضهم لمبادئ التنوير. لهذا فاني أعتبر مقارنة الحركات الإسلامية مع الفاشية أو النازية في غير محلها، إذا أخذنا بعين الاعتبار الأبعاد الخارجية على الأقل؛ فالفاشيون الأوروبيون والنازيون بدرجة أكبر، قاموا باستعباد نصف العالم وتصفية مجتمعات بأكملها في القرن العشرين، إذ أن الرغبة في السيطرة على الشعوب التي يعتبرها الفاشيون والنازيون أقل رقيا كانت احدى المعالم الرئيسية لهذين النظامين، في حين أن الحركات الإسلامية، دون النظر إلى التنظيمات الارهابية، ليست لها القدرة على ذلك، فهي من إنتاج دول الجنوب المشغولة بصد التدخل الأجنبي أكثر من سعيها إلى التوسع في الخارج، وهذا هو أحد الفوارق الرئيسية بين الحركات الإسلامية والنازية/الفاشية، بغض النظر عن أوجه التشابه الممكنة على المستوى الإيديولوجي بين هذه التيارات.

لقد ذكرت في البداية أن موقفي قد يحمل في بعض الأحيان نبرة استشراقية، هذا ما يمكن أن يتهمني به البعض على الأقل، وأكرر القول بأنني مقتنع فعلا بأن الدين يلعب في العالم الإسلامي دورا أكبر منه في أوروبا، لكنني لا أعتبر هذا معطى ثابتا سيدوم إلى الأبد. ولأن الأمر على هذا الشكل وأيضا لأن لظهور الحركات الإسلامية علاقة قوية بالتدخل الغربي كما ذكرت، فإن موقفي من الحركات الإسلامية يختلف عن الموقف الذي كنت سأتخذه مع حركات مماثلة إذا ما ظهرت في ألمانيا؛ فالحركات الإسلامية رسخت وجودها في عدد من مجتمعات الشرق الأوسط بشكل لا يسمح بالتعامل معها كحركة إرهابية يمكن القضاء عليها بقوة السلاح. كما لا يمكن إبعاد الحركات الإسلامية، وخاصة تلك المنظمة على شكل أحزاب سياسية وتمتلك برامج وطنية لا تنادي بالجهاد العالمي، عن أي انفتاح سياسي محتمل في الشرق الأوسط.

ولكن لأن أهداف الحركات الإسلامية لا تعجبني فإني أحاول أن أنظر إلى المسألة بواقعية. أعترف بأنه يسهل علي ذلك إذا ما قارنت نفسي مثلا بمثقف مصري يخاطر بأن يحاكم كمرتد بسبب أفكاره، أو بقبطي يخشى المزيد من التمييز ضده، لكن هذا المشكل لا يمكن للأسف حله حاليا.

ولكن ماذا أعني بالواقعية؟ إن مراجعة للعشر أو العشرين سنة الماضية تكفي لتوضح أن بمقدور الإسلاميين تغيير خطابهم، وكذلك سلوكهم، تغييرا جذريا. ويمكن اعتبار حزب العدالة والتنمية التركي أفضل مثال على ذلك، فزعيم الحزب رجب طيب أردوغان كان قبل سنوات معدودة فقط يرفض مصافحة النساء، كما كان يلقي أشعارا وخطبا نارية ضد "التغريب"، في حين يبذل هذا الرجل الآن كل الجهود لضم بلده إلى الاتحاد الاوروبي المسيحي؛ بل إن حزب الشعب الجمهوري اليساري المعارض هو الذي يقف في وجه الإصلاحات في تركيا حاليا وينحرف للتحول إلى حزب قومي محافظ. ويعتبر حزب الله اللبناني مثالا آخر على ذلك، فهذا الحزب الذي كان يرى قبل خمسة عشر عاما فقط أن لبنان دولة قزمة صنيعة الغرب، له الآن حضور دائم في البرلمان ويُمدح من جميع الأطراف لتعاونه البنَّاء. طبعا هذه أمثلة استثنائية لا تنطبق على كل بلدان الشرق الأوسط، فتركيا تتوفر على نظام سياسي مؤسساتي مستقر، ولبنان ليس بلدا اسلاميا بحتا؛ لكن على كل دولة أن تجد الطريقة الأنسب للتعامل مع الإسلاميين. المهم في الأمر هو عدم صد أبواب البرلمان في وجوههم إذا ما رغبوا في دخول المعترك السياسي، فربما تحولهم الممارسة السياسية إلى ديموقراطيين، بل قد يصبحون حتى ديموقراطيين عن قناعة على الأمد البعيد.

وبالمناسبة، فإنّ التحول قد يحدث في الاتجاه المعاكس أيضا، إذ أن هناك مؤشرات على عودة حزب الله إلى التطرف بسبب شعوره بأن السياسة الأمريكية المتشددة، ومؤخرا السياسة الأوروبية أيضا، تستهدفه. وتعتبر إيران مثالا أوضح، إذ أن التهديدات الأمريكية بهجوم عسكري على هذا البلد حولت حتى الرئيس محمد خاتمي المعروف بخطابه المعتدل إلى زعيم شعبوي متشدد يعد الأمريكيين بجهنم، إذا ما أمروا جنودهم المتمركزين في العراق بعبور الحدود الى ايران.

ورغم ذلك تظل إيران أفضل مثال على إمكانية أن يساعد الإسلاميون ـ دون قصد طبعا ـ على الإسراع في عملية العلمنة، فالنظام الإسلامي الذي يحكم إيران منذ ربع قرن أثر بشكل عكسي على المجتمع الإيراني وأكسبه مناعة مستقبلية ضد أفكار التيار الإسلامي عوض تشجيعه على تبنيها؛ إذ أنني لم أجد في أي بلد من بلدان المنطقة تلك الدرجة من اللامبالاة بقناعاتي الدينية الشخصية، مثلما وجدتها لدى الناس في إيران. ومقولة الإسلام هو الحل لم تعد تقنع أحدا في إيران، حتى وإن واصلت الطبقة الحاكمة تمسكها بهذه الفكرة. وأنا على يقين أن التغيير قادم لا محالة، وعندها ستكون العلمانية أكثر رسوخا في المجتمع الإيراني مما كانت عليه في دول أخرى، أرغمت من الخارج خلال القرن الماضي على البدء في مسلسل العلمنة وعادت

ترجمة: عادل القدسي

ألبريشت ميتسغر: مستشرق وصحافي ألماني، مقيم في هامبورغ.

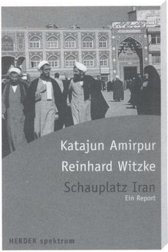
كتايون أميربور Katajun Amirpur

الدراسات الإسلامية والتحديات الجديدة

ألمانيا نموذجا

في عام ١٩٩٠ بدأ أحد الأساتذة الجامعيين محاضرته المخصصة لطلبة قسم «الدراسات الإسلامية» على النحو التالي: "حينما يدرس أحدكم الطب، فإنه سيصبح في يوم من الأيام طبيباً، وحينما يدرس الهندسة، فإنه سيغدو مهندساً. ولكن هل قرأ أحدكم في الصحف إعلاناً عن وجود حاجة لـ «متخصص في الدراسات الإسلامية»؟" ومع أن هذه الإشارة كانت قد سببت صدمة عنيفة للكثيرين، إلا أنها جاءت عن حسن نية بكل تأكيد. فهي أرادت أن تقول للطلبة إنّ عليهم إمعان النظر فيما هم مقبلون عليه، فهم يهيئون أنفسهم لدراسة فرع من فروع العلوم الدخيلة، فرع ليست له حاجة ماسة، وما خلا أفراد معدودين، ليس هناك من يرى فيه أهمية تذكر. لقد تغير الوضع تغيراً جذرياً في الوقت الراهن. فقد صار الإعلان في الصحف عن وجود حاجة لـ «متخصص في الدراسات الإسلامية»، أمراً معتاداً وازداد أيضاً عدد فرص العمل المتاحة للمتخصصين في هذه العلوم. ولم يحدث هذا التغيير اعتباطاً؛ فأحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر شكلت، بالنسبة للمتخصصين بالعلوم الإسلامية أيضاً، تحولاً تاريخياً. فمنذ هذه الأحداث تم في ألمانيا إيجاد ما يزيد على خمسمئة فرصة عمل جديدة للمتخصصين في الدراسات الإسلامية. لقد غدا أصحاب هذا التخصص عملة نادرة؛ فبين ليلة وضحاها ازدادت الحاجة لهم للعمل كخبراء في شؤون الإسلام والمسلمين لدى الكنائس أو لدى المؤسسات الخيرية أو في وزارة الخارجية أو كمستشارين لدى هذا السياسي أو ذاك أو كرسل لتنمية بلدان العالم الثالث، أو، أخيراً وليس آخراً، كموظفين لدى جهاز أمن الدولة، المسمى في ألمانيا مكتب حماية الدستور. فالملاحظ هو أن الستة عشر فرعاً، التي يديرها مكتب حماية الدستور في مقاطعات ألمانيا المختلفة، وما سوى ذلك من أجهزة أمنية أخرى، وكذلك الوزارات والسفارات وظفت الكثيرين من المتخصصين بالدراسات الإسلامية. وحسب ما أعلنه الناطق الصحفي في «مكتب المخابرات الاتحادي»، وظف المكتب "بضعة آلاف" من المختصين بشؤون الإسلام والمجتمعات الإسلامية. ومع هذا، لم يُشبع هذا العددُ الكبيرُ حاجةَ المكتب: "فعدد الوظائف الشاغرة لديه يزيد على العدد المتاح من ذوي الاختصاص"، حسب ما يؤكده بيتر هاينه، أستاذ العلوم الإسلامية في جامعة هومبولت في برلين. وكان هاينه قد أضاف قائلاً: "كثيراً ما يسألني موظفو الإدارات الحكومية والمسؤولون عن التوظيف في المكاتب المختلفة عما إذا كنت أعرف شخصاً مؤهلاً للنهوض بأعباء الوظائف الشاغرة لديهم." وتفاقمت الحاجة لهذا الاختصاص بحيث صار مكتب التحريات الجنائية في فيسبادن يركز على طلبة الدراسات الإسلامية، أملاً في تجنيدهم حتى قبل أن ينهوا دراستهم بسنوات عديدة. وينطبق الأمر ذاته على وزارة الخارجية، فهي، أيضاً، تسعى جاهدة للانتفاع من خدماتهم في إطار «ملف مكافحة الإرهاب».

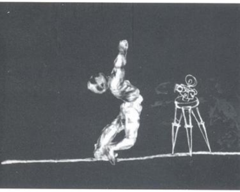
ونحن لا نريد هنا الخوض فيما إذا كان هؤلاء الأفراد خبراء في شؤون الإسلام حقاً وفيما إذا كانوا يستطيعون، فعلاً، إيجاد الحلول لمشاكل الشرق الأوسط أو قادرون على تقديم المشورة الصائبة لمواجهة هذه المشاكل. فانطلاقا من طبيعة وأبعاد المشاكل القائمة، لن يشط المرء كثيراً، حين يزعم بأن الحاجة للمتخصصين بعلوم الاجتماع والسياسة والاقتصاد وللباحثين في نشأة الإرهاب وأسبابه وطرق مكافحته أكثر إلحاحاً من الحاجة للمختصين بالدراسات الإسلامية التقليدية. إلا أن هذه الحقيقة لا تعني، طبعاً، انتفاء الحاجة



للمتخصصين بالدراسات الإسلامية. فتملك هؤلاء لناصية لغات الشعوب الإسلامية أمر عظيم الأهمية فعلاً. ومهما اختلف المرء بشأن تقييم هذه الأمور، فإن الحقيقة التي لا خلاف عليها هي أن الحاجة للمختصين بالدراسات الإسلامية في تزايد مستمر وأن هذه الحاجة لم تُشبع بعد. من هنا، لا عجب أن يزداد عدد طلبة هذه الدراسات ازدياداً عظيماً عقب أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر؛ فالطلبة المبتدئون لاحظوا، أيضاً، أن هذه الدراسات أمست في عداد التخصصات المضمونة التوظف. ففي الفصل الدراسي التالي على أحداث الحادي عشر من سبتمبر ارتفع عدد الطلبة المُسَجّلين في أقسام العلوم الإسلامية، في جامعة هامبورغ على سبيل المثال، إلى ٦٠ طالباً؛ وهذه طفرة عظيمة فعلاً عند أخذنا بنظر الاعتبار أن عدد المسجلين في هذه الأقسام في هذه الجامعة كان يتراوح ما بين ٢٥ إلى ٣٠ طالباً في الظروف العادية.

واتهم البعض الدوائر المختصة بالدراسات الإسلامية في ألمانيا بأنها لم تكن بمستوى التحديات التي أفرزها الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر؛ وأنها عجزت عن استقبال أعداد أكبر من الطلبة ولم تفلح في تحقيق ما هو مطلوب منها في الوقت الراهن؛ دراسات أكثر شمولية وأقل انتقائية. ولكن، هل من العدل والإنصاف توجيه هذا اللوم إلى الدراسات الإسلامية الأكاديمية؟ وما هي النتائج المنطقية التي كان ينبغي لسياسة التعليم العالي الألمانية استخلاصها من الحاجة المتزايدة للمتخصصين في العلوم والدراسات الإسلامية؟ ولا مراء في أنه سيتبادر إلى ذهننا في الحال أن السياسة المسؤولة عن التعليم العالي ستواجه الوضع الجديد من خلال دعمها المتزايد للأقسام المتخصصة بهذه الدراسات واستثمارها مبالغ أكبر في هذا المجال. إلا أن واقع الحال السائد على الساحة يدحض هذا التصور دحضاً تاماً. فالإمكانات المتاحة للأقسام المتخصصة في الدراسات الإسلامية لا تزال بائسة بنحو يصعب تصوره. فالجميع، أعني أعضاء الهيئة التدريسية البالغ عددهم ٣٤ أستاذاً والطلبة الذين يقرب عددهم من ٣٠٠٠ بأمس الحاجة إلى المكاتب وقاعات التدريس وإلى معلمين للغات وإلى مساعدين. ففي برلين، على سبيل المثال، هناك أستاذتان لتدريس طلبة يبلغ عددهم أربعمائة. من ناحية أخرى اتخذ المسؤولون قراراً بعدم تعيين خليفة لأستاذ مادة تاريخ الشرق الأوسط في جامعة هامبورغ. وفي فورتسبورغ وساربروكن أُغلقت أبواب الأقسام العلمية المعنية. وخُفض الإنفاق على تدريس اللغات في المقام الأول، أي أن السياسة المتبعة قد أخذت، بنهجها هذا، تهدم الأساس الجوهري الذي تقوم عليه الدراسات الإسلامية. ومن هذا كله يتبين لنا أن انعدام القدرة على مواجهة التحديات الجديدة، أعني التحديات التي أفرزتها أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، أمر لا تتحمل مسئوليته الدوائر المشرفة على الدراسات الإسلامية فقط.

وكان اللوم، الذي رددته وسائل الإعلام كثيراً، يدور حول فحوى المادة التي تهيمن على اهتمامات الباحثين الأكاديميين المتخصصين في الشؤون الإسلامية. فمرة يُزعم أن الدراسات الإسلامية، في ألمانيا على وجه الخصوص، قد هونت كثيراً من مخاطر الحركة الإسلامية وأن اهتمامها تركز على مناحي الشرق الرومانسية فقط. وتواصل وسائل الإعلام نقدها فتقول مؤكدة أن المستشرقين ظلوا أسرى برجهم العاجي فلم يعيروا أهمية تذكر للمشاكل الحقيقية التي يعاني منها العالم الإسلامي ولم يقدموا الجواب المقنع عن الأسئلة المشروعة التي يطرحها عليهم المجتمع. فعلى خلفية المخاطر المحيطة بالمجتمع حالياً، ما هي جدوى البحث في ماهية المؤسسات الخيرية في مصر إبان القرن الخامس عشر. الأهم، حسب وجهة النظر هذه، أن يتنبأ ذوو الاختصاص في شؤون الإسلام والمسلمين بالزمان والمكان الذي سيتعرض فيه المجتمع إلى اعتداء جديد ينفذه ما يسمى بالإرهاب الإسلامي. وطرحت هذه الأسئلة





ووجهات النظر نفسها على المؤتمر التاسع والعشرين الذي عقده المستشرقون الألمان في مدينة هاله، الواقعة على نهر ساله، في أيلول/ سبتمبر من العام المنصرم.

وحسب ما أرى، فإننا، بصفتنا مجموعة مهنيين متخصصين، لا نشعر، في المنظور العام، بأننا نتغاضى عن المشاكل الفعلية ولا نكترث بأحداث العصر، كما يزعم ذلك اللائمون. فالمتتبع يلاحظ بيسر أن عدداً لا يستهان به من المتخصصين بالعلوم الإسلامية قد غدا يقر بأن على المرء أن يسلط جهوده على مشاكل وصراعات العصر الراهن.

وكان مؤتمر المستشرقين قد أقام الدليل على أن اهتمامات المستشرقين قد طرأ عليها تحول ملموس فعلاً. لقد تعمق الوعي بالمشاكل القائمة بكل تأكيد، فخلافاً لما يردده النقاد، أمست الدراسات الإسلامية تعير المشاكل المعاصرة والأحداث المستجدة اهتماماً كبيراً في اليوم الحاضر. فعلى سبيل المثال، تناولت ندوة السياسة وأحداث العصر المنظمة من قبل مؤتمر المستشرقين الألمان الأزمات الجديدة والمشاكل الساخنة والتوترات السياسية المخيمة على المناطق المختلفة في الشرق الأوسط. واتسع ملف الموضوعات المطروحة على بساط البحث وازداد تنوعاً، فاشتمل على التطورات الراهنة في أفغانستان والصراع الدائر في الشيشان وردود فعل العالم الإسلامي حيال ما يسمى بمشروع الشرق الأوسط الكبير، واتجاهات المفكرين الإصلاحيين في العالم الإسلامي وطرائق التفكير السائدة لدى المسلمين. وفي إحدى أمسيات هذه الندوة تطرق الباحث شتيفان فايدنر إلى السبب الذي يدعو المسلمين لأن يعتقدوا بأن التصعيد المفاجئ في النقاش والجدل الدائر، حول الإسلام يشكل تحدياً أكبر بكثير من التحديات التي تفرزها الصراعات العسكرية والنزاعات السياسية الدائرة في المنطقة. وبناءً على دعوة وجهها إليه منظمو الحفل، شارك بأعمال الندوة غويدو شتاينبرغ أيضاً؛ فقدم بحثاً مسهباً حدد فيه، بنظرة ثاقبة وتحليل دقيق، المهمة الرئيسية التي ينبغي على الدراسات الإسلامية النهوض بها؛ كما نبه الباحث المتخصصين في الدراسات الإسلامية إلى أن من حق المجتمع أن يطالبهم بإعطاء الجواب المقنع على ما يدور في ذهنه من أسئلة. وتكتسب ملاحظات شتاينبرغ أهمية متميزة في هذا السياق، ليس لأنه أحد المختصين في الدراسات الإسلامية فحسب، بل لأنه، أيضاً، أحد الخبراء الذين يسترشد بنصيحتهم مكتب المستشار الألماني حينما يتعلق الأمر بشؤون مكافحة الإرهاب.

وحدد شتاينبرغ بدقة كبيرة وجهة نظره بشأن المهمة الملقاة على عاتق الدراسات الإسلامية المعاصرة. فبعد أن انتقد الصورة المتداولة في وسائل الإعلام ولدى الباحثين بشؤون الإرهاب، وهي صورة توحي بأن ثمة "تنظيم إرهابي عالمي الأبعاد"، أشار شتاينبرغ إلى أن الصورة الواقعية تكشف عن وجود "تناقض بين الأيديولوجية، الرامية إلى فرض نفسها على دول العالم أجمع، والأهداف الإقليمية التي يسعى إلى تحقيقها المتطرفون الإسلاميون"؛ بهذا المعنى يعكس هذا التناقض دفاع الأطراف المختلفة عن مصالحها المهمة وأهدافها الحيوية. وحسب ما يراه شتاينبرغ يمكن أن يشكل هذا التناقض الوظيفة التي ينبغي بالدراسات الإقليمية والإسلامية النهوض بها، أي أنه يمكن أن يشكل وظيفة تضطلع بها كل الفروع العلمية الباحثة في الخصائص الثقافية والسياسة والاقتصادية والاجتماعية في الدول ذات الأغلبية المسلمة: فهذه العلوم، فقط، تستطيع سبر غور هذين التيارين المتناقضين وتحديد أهميتهما النسبية. أضف إلى هذا، أن هذه العلوم فقط قادرة على إجراء التصويب المطلوب حين تنشر ظلالها تفسيرات مشوهة للوقائع المهيمنة على الساحة. ويواصل شتاينبرغ حديثه قائلاً أنه ليس بوسع

William Kentridge: Ubu Tells the Truth, 1997. Trickfilm.
From the exhibition Afric Remix, Hayward Gallery, London.
Reproduction from the Catalogue.



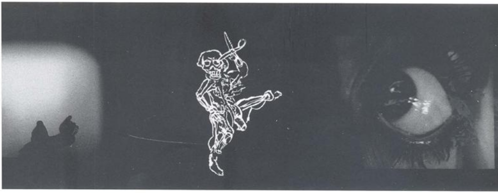
العلوم الأخرى النهوض بأعباء هذه الوظيفة وذلك لأن الإلمام الدقيق بالحركات الإسلاموية المنتشرة بالأقطار الإسلامية المختلفة أمر لا غنى عنه، إذا أراد المرء التعرف على حقيقة المصالح والأهداف التي ينشدها المتطرفون الإسلاميون. ونظراً لأهمية الإلمام بهذه المصالح والأهداف الإقليمية، لذا يناشد شتاينبرغ المختصين بالدراسات الإسلامية أن يركزوا جهودهم على تحليل الأوضاع الإقليمية وعلى ضرورة إعارتها أهمية أكبر. فحسب رأيه نادراً ما تناولت الدراسات الكثيرة المنشورة لحد الآن الأهداف الفعلية التي يسعى لتحقيقها بن لادن والزرقاوي.

بدلاً من هذا تركز البحث العلمي المختص بالإرهاب على النتائج الناجمة عن المساعي التي تبذلها التيارات المتطرفة في الحركة الإسلاموية لتخطي الحدود الدولية والاختلافات الثقافية. ولم يحدث هذا التركيز اعتباطاً حسب ما يرى شتاينبرغ: فعلى هذا النحو، فقط، يستطيع البحث العلمي المختص بشؤون الإرهاب أن يحتكر لنفسه أحقية تفسير وشرح تطورات لا يستطيع المرء الإحاطة بكنهها والوقوف على مغزاها إذا لم يكن ملماً إلماماً دقيقاً بالمعطيات الإقليمية والعلاقات الدولية. وللوهلة الأولى غالباً ما تبدو الدراسات المختصة بالحركات الإسلاموية المحلية، أي المركزة عملها على الساحة الوطنية فقط، أقل أهمية من الدراسات المتناولة الحركات العابرة لحدود الساحة الوطنية.

إلا أن الأمر الذي تتعين ملاحظته هو أن هذه الدراسات تُقَدَم من قبل باحثين متخصصين في شؤون الإرهاب فقط، أي أنها تقدم من قبل باحثين نادراً ما يكون لديهم إلمام بخصائص المشاكل السائدة في الساحة المحلية المعنية أو في الإقليم المراد تسليط الضوء على الحركات الإرهابية المنتشرة فيه. وحين نُبرز مناحي القصور هذه، فأننا لا نريد الاستهانة بأهمية الدراسات ذات البعد الواحد، أي التي تحلل المشكلة المطروحة على بساط البحث بمعزل عن باقي المشاكل السائدة في الساحة قيد الدراسة. إن كل ما نريد قوله في هذا السياق هو أنه لأمر يدعو للدهشة ألا يبذل المتخصصون بمجمل شؤون الأقاليم المعنية جهداً أكبراً للدلالة على أهمية منظورهم الأوسع شمولية، لا سيما أنهم، بشمولية تخصصاتهم، قادرون على إماطة اللثام عن أهم أسباب الإرهاب، هذه المشكلة التي أمست أحد العوامل الفاعلة في تقرير مسيرة العالم في عقود الزمن القادمة. من هنا، فإن على هؤلاء المتخصصين أن يكشفوا بنحو دقيق عما هم قادرون على النهوض به، أي أن عليهم أن يوضحوا، على سبيل المثال لا الحصر، أهمية التطورات الحديثة في الحركة الإسلاموية المصرية بالنسبة للإرهاب الدولي عامة، وبالنسبة لألمانيا وأوربا على وجه الخصوص.

فبنهوضهم بهذه المهمة يكتسب المتخصصون بالشؤون الإقليمية أهمية كبيرة حينما يتطلب الأمر صياغة الحلول الضرورية: فإذا افترض المرء أننا هاهنا حيال منظمات متفرقة لا روابط تنظيمية تجمع بينها وهي تقود جهاداً عالمي الأبعاد، ستكمن، حينئذ، الاستراتيجية المنطقية لمكافحة هذه التنظيمات، في قمعها وملاحقة أعضائها ومؤيديها، أي في مكافحتها بالسبل المتاحة لأجهزة الشرطة والأمن والمخابرات. إما إذا اعتقد المرء ـ انسجاماً مع منظور المتخصصين بشؤون القطر أو الإقليم المعني ـ أن جذور هذه الحركات تكمن في الصراعات والتوترات السائدة في الأقطار والأقاليم المعينة، سيتعين، عندئذ، اختبار السبل الناجعة لحل هذه الصراعات والتوترات. فبهذا النحو، فقط، يستطيع المرء سحب البساط من تحت أقدام الإسلامويين المتطرفين وعزلهم عن باقي أفراد المجتمع. أضف إلى هذا أن هذا الحل يتيح فرصة لا يُستهان بها لكسب المتعاطفين مع هذه الحركات والتنظيمات وتشجيعهم على تأييد برامج وحلول سياسية بعيدة عن التصورات الإسلاموية.

ومع أن شتاينرغ أيضاً كان قد نبه إلى أن صياغة الاستراتيجية المذكورة آنفاً ليس من صلب المهام المناط



بالدوائر العلمية دراستها والبحث فيها، إلا أن هذا لم يمنعه من التأكيد على أن الدوائر العلمية مطالبة بوضع النتائج التي تستخلصها من بحثها العلمي تحت تصرف المجتمع والفروع العلمية الأخرى. وحينما يتعلق الأمر بالمسائل الخاصة بالدراسات الإسلامية على وجه الخصوص، فإن البحث في المسائل العلمية، حسباً بالبحث العلمي لا غير، ينطوي، عند تعلق الأمر بالدراسات الإسلامية على وجه الخصوص، على ترف لا يجوز لرجل العلم الاستسلام له في الأيام الراهنة. وبعد أن لخصنا آراء شتاينبرغ بخصوص موضوعنا، لا يجوز أن يفوتنا التذكير بأن شتاينبرغ كان قد نبه المختصين بالدراسات الإسلامية إلى حساسية موضوعهم، فحذرهم من مغبة إشاعة تصورات مشوهة من قبيل التصورات الزاعمة بأن: "جهاداً عالمي الأبعاد أخذ على عاتقه مقاومة الغرب"؛ فهذه التصورات الخاطئة تفرز نتائج وخيمة وفي غاية الخطورة. وحسب ما يرى شتاينبرغ، لم تنجح الدراسات الإسلامية، حتى الآن، في إتاحة الفرصة للجمهور العريض من أن يحيط علماً بالنتائج التي استخلصتها هذه الدراسات من بحثها في الخصائص والمشاكل القطرية أو الإقليمية؛ كما لم تستطع هذه الدراسات التأثير، بنحو ملموس، على الدراسات المتخصصة بالإرهاب. وعلى خلفية هذا التقييم يطالب شتاينبرغ المختصين بالدراسات الإسلامية بضرورة أن يشاركوا بفاعلية أكثر بالنقاش والجدل الدائر في الوقت الحاضر.

بناءً على كل ما ذكرناه آنفاً، يتبين لنا بجلاء أن مؤتمر المستشرقين قد شهد نقداً لا يُستهان به. وعلى ما نرى، فإن الكثير من هذا النقد قد حظي، فعلاً، بتأييد المختصين بالدراسات الإسلامية وعزز لديهم القناعة بضرورة تغيير الموضوعات التي يتركز عليها البحث والزوايا التي ينظر المرء من خلالها للمسائل المطروحة على بساط البحث. ولعله تجدر الإشارة هاهنا إلى أن هذا التغيير لم يكن حدثاً جديداً أفرزه هذا النقد في المقام الأول؛ إن كل ما في الأمر هو أن هذا النقد قد عزز التوجهات الساعية للتغيير. فالحقيقة التي لا يطالها الشك هو أن المتتبعين كانوا قد رصدوا هذا التغيير في زمن سابق على أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول. ففي سياق غزو صدام حسين للكويت عام ١٩٨٩ تصاعدت احتجاجات الطلبة واشتدت مطالبتهم بضرورة التحول صوب دراسة الموضوعات المعاصرة. وعلى إثر ذلك طرأ فعلاً تحول ملموس في الموضوعات التي كانت تطرح للمناقشة في قاعات البحث العلمي؛ ولعل التحول الذي لمسه الدارسون في جامعة بون خير مثال على ما نقول. فقد أعار الأساتذة الموضوعات المعاصرة اهتماماً مكثفاً - فعلى سبيل المثال، تناولت إحدى المحاضرات موضوع "الأصولية ونقد الدين في الإسلام المعاصر" على مدى فصل دراسي كامل. وكان هذا التطور حدثاً جديداً يناسب متطلبات الزمن المعاصر فعلاً. من هنا، فإن كل الدلائل تشير إلى أن الدراسات الإسلامية قد كيفت نفسها حقاً فأمست تساير متطلبات العصر، حتى وإن ظلت تتمنى على المجتمع أن يترك لها شيئاً من الحرية لأن تخصص، من حين لآخر، شيئاً من وقتها وجهدها لموضوعات غير معاصرة وغير حديثة. وعلى ما نرى، فإن هذه الأمنية مطلب مشروع؛ فالبحث في بضعة موضوعات "عتيقة بالية" لا ضرر منه على ما أعتقد.

ترجمة: عدنان عباس علي

كتايون أميربور: باحثة وصحافية ألمانية من أصل إيراني، متخصصة في حركات الإصلاح الإسلامي في إيران.



لودفيغ أمّان Ludwig Ammann

طارق رمضان أو الإصلاح المحافظ

حفيد البنا والإسلام في الغرب

طارق رمضان مثال بارز للإصلاح الإسلامي المعاصر ينبغي التوقف عنده كونه موضع خلاف لدى الكثيرين. فثمة من يرى فيه الشخص المثالي للقيام بدور المصلح بينما يعتقد آخرون أنه لا يصلح البتة للقيام بهذا الدور وأنه ذئب في مسوح الرهبان. رشحته الحكومة البريطانية لقيادة مشروع «إصلاح إسلامي» في أوروبا؛ بينما أرادت جامعة نوتردام الكاثوليكية في إنديانا العام الماضي تعيينه بروفسوراً للديانة والبحث في النزاعات والسلام. إلا أن إدارة حماية الوطن الأمريكية ما لبثت أن ألغت في ٢٨ تموز/يوليو ٢٠٠٤ تأشيرة الدخول التي مُنحت له دون الإفصاح عن الأسباب التي تجعل إقامته في الولايات المتحدة تشكل خطراً على «الأمن القومي». منذ ذلك التاريخ وطارق رمضان شخصية معروفة حتى في ألمانيا. فمن هو ذلك الشخص الذي يثير هذا الكم من الجدال والتساؤلات حوله؟ طارق رمضان حفيد حسن البنا، مؤسس الإخوان المسلمين، ونجل تلميذه المفضل، سعيد رمضان، الذي غادر مصر إلى سويسرا ليعيش في المنفى ويؤسس هناك المركز الإسلامي. ولد طارق رمضان سنة ١٩٦٢ في جنيف. نشأ على اللغة العربية والفرنسية وتزوج كاثوليكية اعتنقت الإسلام. بدأ رمضان سيرته السياسية وسط كاثوليكيين وبروتستانت ملتزمين وناشطين في مجال حقوق الإنسان. ولقد تحول إلى ناشط إسلامي في عام ١٩٩٣، بعد قضاء سنة في القاهرة تفرغ خلالها للدراسات الإسلامية دون نيل شهادة التخرج. ولقد كان طارق رمضان قد حصل في سويسرا على ماجستير في الفلسفة والأدب الفرنسي وتمكن بعد جهد جهيد من الحصول على دكتوراة في العلوم الإسلامية. تمركزت دراساته بوجه خاص حول نيتشه وحسن البنا، جدّه. درّس الفلسفة في كلية جنيف والعلوم الإسلامية في جامعة فريبورغ. في السنوات العشر الأخيرة أصبح طارق رمضان ـ كمثقّف مستقل لا ينتمي إلى الإخوان المسلمين وغير تابع لهم كما يحلو لنقّاده زعمه ـ بفضل العديد من المحاضرات والمناظرات والكتابات من أبرز المتحدثين باسم الإسلام في فرنسا. يجمع جمهور طارق رمضان ما بين الشباب المسلم غير المتدين من ضواحي باريس وليون وغيرها من المدن الكبيرة من جهة، والمثقفين اليساريين الليبراليين ومناصري العالم الثالث ومناهضي العولمة من جهة أخرى؛ بالإضافة إلى أتباعه من الأوساط المتدينة والمحافظة في العالم العربي. ولعل هذا الجهد المذهل الذي يبذله طارق رمضان للمواءمة بين طرفين متباعدين هو ما يميز فكره الشمولي ويجعله موضع اهتمام الكثيرين. إذ أنه إثر مبادرته إلى دعوة مثقفين فرنسيين يهود، يتهمهم بـ «الطائفية»، أي بالانحياز لإسرائيل، إلى المشاركة في المنتدى الاجتماعي الأوروبي المنعقد سنة ٢٠٠٣، والحوار التلفزيوني الذي أجراه معه في ٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٣ وزير الداخلية الفرنسي السابق نيكولا ساركوزي حول موضوع الحجاب، أصبح نجم الإعلام المفضل. فلم تتوان مجلة التايمز عام ٢٠٠٤ عن اختياره واحداً من بين أهم مئة شخصية في العالم. ربما كان في ذلك بعض المبالغة إلا أنه يدل على المكانة العالمية التي استطاع بلوغها في وقت وجيز. جيل كيبيل يتعمد التقليل من شأن طارق رمضان حين يعتبره في كتابه الأخير، «الحروب الصليبية الجديدة» (٢٠٠٤)، مجرد واعظ يدعي بأنه «مثقف كوني». إن هذا الوصف لرمضان ينم عن مشاعر الغيرة والحسد التي يكنها مثقف نجم، لا يسمح لأحد بأن ينازعه شهرته وأسبقيته في تفسير الإسلام. كما يكشف عن الصورة التي يجب أن يكون عليها الإسلام الإصلاحي ليكون مقبولاً في فرنسا. إذ إن أقصى ما يمكن تقبله جيل كيبيل أو كارولين فورست وعدد كبير من الفرنسيين، البعيدين كل البعد عن الدين والديانة، هو إسلام لائكي مرن لا يتعدى كونه أمراً شخصياً وديانة تزاول في معزل عن الحياة العامة. وكل من يطمح إلى أكثر من ذلك مشكوك فيه ومتهم بمناهضة الدولة.

إن الخلاف حول طارق رمضان ومدى تناقض الآراء فيه، التي تصفه تارة بـ «المصلح» وطوراً بـ «الإسلامي المعتدل» وحتى بـ «ضيف الصالونات الجهادي»، (جريدة «يوديشه ألغيماينه»، الأسبوعية)، ليجعلنا نتساءل عما هو المقصود بالإسلام الإصلاحي؟ لا أريد استباقكم والإجابة على هذا السؤال، بل أود إبراز الخطوط العريضة لما يعنيه طارق رمضان حين يتحدث عن الإسلام الإصلاحي وكيف يقوم

هو، كمفكر، بتطبيقه. في كتابه الأخير «مسلمو الغرب ومستقبل الإسلام»، (٢٠٠٣)، يستعرض طارق رمضان أهم التيارات والمدارس الفقهية في الفكر الإسلامي المعاصر ويقوم بتصنيفها. فيتخذ العلاقة بين النص ـ كأساس موجِّه ـ والعقل المؤول، أي بين القرآن والسنة من جهة والاجتهاد من جهة أخرى، معياراً لتصنيفها (مسلمو الغرب ص. ٤٩ وما يليها). فتتعدد المدارس وتتنوع ما بين اتجاه يغلب فيه التقيد الحرفي بالنص واتجاه يكرس العقل ويقتصر النص فيه على القيام بدور توجيهي عام في المجال الروحي والأخلاقي، وعلى المستوى الفردي والذاتي.

وفقاً لهذا التصنيف يشمل التيار المعادي للتأويل والداعي إلى التمسك بالمعنى الحرفي للنص أولاً التقليديين الملتزمين بالمذاهب، كالتبليغيين مثلاً؛ ثانياً العلماء السلفيين غير الملتزمين بمذهب معين، من أمثال ابن باز؛ وثالثاً الحركة السلفية السياسية والراديكالية كحزب التحرير الثوري. أما التيار العقلاني ـ التعبير فيه بعض المبالغة ـ فيشمل الإصلاح الليبرالي، أي المدافعين عن لائكية راديكالية، على شاكلة كمال أتاتورك، ومؤيدي الفصل التام بين المرجعيات الدينية ومختلف مجالات الحياة العامة والسياسية، أي المطالبين بانحصار الدين في النطاق الروحي والفردي. وهذا هو الإسلام الإصلاحي كما يتوخاه الكثيرون هنا في أوروبا. من هذا المنظور يمكن استنتاج أن كلاً من الديمقراطيين المسيحيين والمسلمين، أي كافة الاحزاب المبنية على قيم دينية، سواء كانت مسيحية أو إسلامية، غير مرغوب بها؛ إلا انه في الواقع غالبا ما يتم في الغرب الكيل بمكيالين. ويرى طارق رمضان أنه يوجد بين هذين التيارين المتطرفين حل وسط يرتكز على أساس قيام علاقة متوازنة بين النص والعقل، ألا وهو الإصلاح السلفي الذي يمتد من الأفغاني، مروراً بحسن البنا، جد طارق رمضان، إلى الإصلاحي الإيراني علي شريعتي. ومن الواضح إلى أي تيار يرى طارق رمضان نفسه منتمياً وأي تيار يغيب في تصنيفه، إذ هو يهمل المسلمين الذين لا يولون المرجعيات الإسلامية اهتماماً خاصاً ويعتبرون الإسلام ثقافة أكثر منه ديانة؛ على أن رمضان يؤكد في كتابه أنه لا يود أن ينكر على هؤلاء المسلمين إيمانهم (مسلمو الغرب ص. ٤٩).

الإصلاح يبدأ إذاً في رأي طارق رمضان بالاعتراف بأولوية العقل في تأويل النص، بحيث يتيسر للإنسان المسلم الإخلاص لفكره. فيجب إعادة قراءة النص ووضعه في سياقه التاريخي بهدف استخلاص المبادئ وتطبيقها على أزمنة وأمكنة مغايرة. هناك استثناء واحد، إن كل ما يتعلق بالعبادات لا يخضع للعامل الزمني وإمكانية التأويل فيه شبه منعدمة. على خلاف ما يتعلق بالمعاملات، أي شؤون المجتمع، التي لا حصر لإمكانيات التأويل فيها. ومفاد المبدأ الذي ينادي به طارق رمضان، أن كل ما لا يحرمه النص القرآني أو النبوي صراحة مسموح به. مما يفتح المجال واسعاً أمام العقل المبدع ويسمح بالتجريب والتقدم والإصلاح؛ وبتعبير آخر أكثر تقنية بتطوير الشرع تطويراً يتماشى مع العصر ويأخذ خصوصية المكان بعين الاعتبار. فالإخلاص للوحي المنزل في المعاملات لا يعني التقليد الأعمى لنماذج تلتمس مقاربة التاريخ كتقليد لباس الرسول مثلاً. هذا في نظر طارق رمضان أفضل مثال لتصرف طفولي مؤسف تميل له بعض جماعات المسلمين. طارق رمضان نفسه يلبس لباساً يكاد لا يختلف في شيء عن ملابس أبناء عصره، على خلاف أسامة بن لادن وتقليديين آخرين درجوا على ارتداء أزياء فولكلورية مستوحاة من التاريخ القديم.

أما بالنسبة لمسلمي الشتات ووضعهم الخاص في الغرب فيقوم طارق رمضان بإجراء إضافة هامة إلى مبدئه، ففي مجال المعاملات تعدّ كل المعطيات التي لا تتعارض مع المحرمات، "ليس فقط مقبولة بل يتم اعتبارها تعريفاً مطابقة للإسلام"، وذلك ليتسنى للمسلم اكتساب الثقافة الأوروبية عن طريق الانتقاء الهادف. في كتابه «أن تكون مسلماً أوروبياً»، (١٩٩٩؛ الترجمة الألمانية ٢٠٠١)، يرسم طارق رمضان صورة مبتكرة للمسلم الأوروبي، الذي لا يجب أن يبقى مسلما تركيا أو عربياً أو باكستانياً "في أوروبا" ـ في هذا تلميح واضح لبعض الرابطات كالمجلس الأعلى للمسلمين في ألمانيا ـ ولا أن يتحول إلى مجرد "مسلم بدون إسلام".

إضافة طارق رمضان هذه تسمح بطرح فكرة إصلاح إسلامي مبنٍ على أساس المرجعيات الإسلامية ضمن السياق الاوروبي كعملية غير محتمة النتائج تنطوي على مقدرة عالية على التقارب. والمقصود بعملية غير محتمة النتائج أننا لا نعرف مسبقاً وفيما يتعلق بكل نقطة من نقاط النقاش النتائج التي ستسفر عنها المحاورات الدائرة بين مختلف التيارات الإسلامية. طارق رمضان يعارض فكرة الاندماج الكلي المتوخاة من قبل المجتمع الأوروبي الذي يعيش فيه المهاجرون. لكنه يرفض أيضاً أفكار الطائفيين الجدد المعادية للغرب ودعوتهم إلى الانعزال في غيتو إسلامي؛ سواء كان عربياً، تركياً أم باكستانياً؛ إنما هو يطالب المهاجرين بأولوية تأقلمهم مع البيئة التي اختاروها وذلك لمصلحتهم الشخصية.

لكن على أي تجديد ينطوي فكر طارق رمضان الإصلاحي؟ ففي بعض المسائل القانونية والأخلاقية نجده يشارك الفقهاء العرب آراءهم الرائجة بطابعها الديناميكي

والحذر في آن. إن الإسهام الفكري الأهم الذي يقدمه طارق رمضان يتعلق بالموقف الذي يتوجب على مسلمي الشتات اتخاذه من القانون في أوروبا أو في الغرب عموماً. فهو يرفض بشدة الثنائية التقليدية المبنية على التضاد بين دار الإسلام ودار الحرب، إن أوروبا ليست «دار الحرب» وليست «دار العهد»، أي دار الهدنة، لأن تلك المفاهيم لا تتخطى في جوهرها سيناريو المواجهات الجيوسياسية وتعني بالتالي أن مسلمي أوروبا لن يتمكنوا يوماً من أن يعتبروا أنفسهم في وطنهم. طارق رمضان يدعو إلى اعتبار الدول الغربية التي يتمتع المسلمون فيها بحرية ممارسة دينهم داراً للشهادة: أي مكاناً يقوم المسلمون فيه بالشهادة للإسلام. فيستطيعون بذلك الإخلاص لمبادئهم والقيام بواجبهم في نشر قيم الإسلام العالمية، إسهاماً منهم في إصلاح المجتمعات الغربية ومساعدتها على بلوغ درجات الكمال.

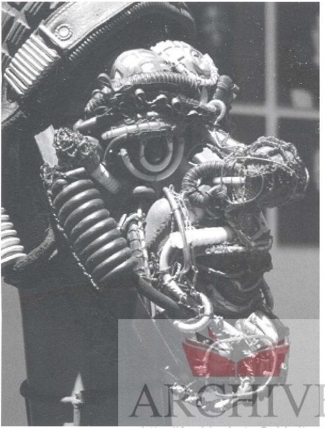
وماذا عن ولاء المواطنين المسلمين لدول الغرب العلمانية المبنية على الديموقراطية وليس على الأسس الإسلامية؟ طارق رمضان يلجأ إلى مقولة مفادها أن مجرد وجود المسلمين في أوروبا يلزمهم حسب مفاهيم الشريعة أخلاقياً باحترام دستور الدولة المعنية والعمل بقوانينها (التعايش، ص. ٢٣٣ ؛ مسلمو الغرب، ص. ١٦٤ وما يليها). ويشاركه المجلس الأعلى للمسلمين في ألمانيا رأيه. إن هذا أقل ما يمكن مطالبة مسلمي أوروبا به؛ فالقانون العلماني الذي يقوم الإنسان بتشريعه في البرلمانات يحظى هنا، في الغرب، بالأولوية على القانون المنزل من الله.

وهنا تكمن النقطة الأكثر حساسية. إذ أن ممثلي الإصلاح المحافظ في العالم العربي غير راغبين بالقيام بمثل هذا التنازل، فهم بالرغم من إقرارهم بضرورة تطوير الشرع ما زالوا يعتبرون الشريعة أهم مصدر للقانون ويرون أن ذلك لا يتنافى البتة مع أسس الديمقراطية. نظراً لذلك لا يقوم طارق رمضان بشكل عام بالتقليل من شأن الشريعة بتحويلها إلى مجرد قواعد أخلاقية. فالتنازل الذي يدعو إليه ينحصر مبدئياً على المناطق التي يشكل فيها المسلمون أقلية دينية والتي يحظى فيها القانون العلماني بالأولوية.

كما أنه لا يذهب إلى مطالبة العالم الإسلامي بتقبل الديمقراطية بشكلها المعهود في الغرب وبنظامها التشريعي المستقل عن الشريعة. إلا أنه يبيّن أن اندماج المسلمين في مجتمعات علمانية ذات أكثرية غير مسلمة ممكن على العموم من خلال تطوير الشرع. فالنصوص القرآنية والنبوية قلما تحد فيما يتعلق بالقضايا الاجتماعية بالنهي الصريح من حرية العقل المبدع على مستوى الفرد المواطن (مسلمو الغرب ص. ٢٤٥ وما يليها). ومن ناحية أخرى فإن الدستور في المجتمع الغربي لا يقوم بفرض القيود على المواطن المسلم، بل يترك له خيار تجنب ما تحرمه الشريعة كتعاطي الكحول أو ممارسة علاقات جنسية لا تحللها رابطة الزواج فيمكنه من مراعاة محرمات دينه ومزاولة عقيدته بإخلاص (مسلمو الغرب ص. ١٦٨ وما يليها). هذه المقولات ذات دلالة بالغة الأهمية، إذ انها تبين على أنه يجوز مبدئياً الانتقاص من نفوذ الشريعة وجعلها مجرد قوانين أخلاقية، وإن كان ذلك محصوراً على المجتمعات ذات الأقلية المسلمة التي تتجلى فيها العلمانية بالفصل التام بين الدين والدولة كمرجعين نافذين في مجالين مختلفين. في حين درج العالم الإسلامي على التمييز ما بين المجالين دون الفصل بينهما. بالتالي يرى طارق رمضان أن على المسلمين أن يستلهموا مبادىء النصوص المنزلة - دونما تزمت - والاهتداء بها في التزاماتهم الاجتماعية والسياسية. (وفي اعتقادي أن الأمر لا يختلف كثيراً بالنسبة للمسيحيين المتدينين. إلا أن رمضان، بالرغم من أنه قضى سنوات عديدة بين ناشطين مسيحيين وتتلمذ على أيديهم، يتجاهل أنه توجد أحزاب وحركات مسيحية ديمقراطية). على المجتمعات ذات الأكثرية المسلمة، إذاً الارتكاز على مبادىء ديمقراطية (الدولة الدستورية، المساواة بين المواطنين، الانتخابات، التناوب على الحكم)، مستوحاة من المرجعيات الإسلامية وإيجاد نظام ديمقراطي خاص بها يلائم خصائصها التاريخية والثقافية ويفي بمتطلبات التعددية (مسلمو الغرب، ص. ٢٤٦ وما يليها).

لا شك أن العالم الإسلامي لم يقم بعد بإنجاز هذه المهمة. طارق رمضان لا يريد أن يتعجل النتائج. على أنه فيما يتعلق بمسلمي الشتات يقدم على خطوة جريئة قياساً بالاتجاه السائد بين الفقهاء العرب. فالسؤال الأهم الذي يقوم بطرحه هو: من يحق له تأويل النص تأويلاً يتلاءم مع العصر الحاضر ليكون مصدر إلهام؟ ويقول طارق رمضان دون مواربة إن العالم بلغ درجة من التعقيد لا يعقل معها ترك هذه المسألة للفقهاء المختصين. فيطالب بـ "مجالس مشتركة تجمع علماء الدين وأخصائيين من مختلف المجالات (العلوم الإنسانية والطبيعية) ليتسنى صياغة قوانين شرعية تتلاءم مع عصرنا". ويضيف أن على كل دولة أن تفتح باب الحوار بغية تنشيط الالتزام السياسي وأن تدعو إلى مناقشات يشارك فيها الفقهاء والمثقفون وأعضاء الجمعيات والمواطنون للبت في سبل تضمن الإخلاص للمبادىء الإسلامية والأخلاقية على السواء (مسلمو الغرب ص. ٢٧٥). وبتعبير آخر، المثقف الهاوي - أي طارق رمضان، كونه في نظر علماء الأزهر مجرد مريد لم يكمل دراساته الإسلامية - ينازع الفقهاء حقهم في احتكار التأويل. مثل هذا التغيير قد يؤدي على المدى الطويل إلى دمقرطة بنيوية غايتها جعل الفقهاء بمثابة

قضاة في المحكمة الدستورية، مهمتهم أن يرقبوا سرعة التحولات الاجتماعية لئلا تسبق أو تتخلف عن مفهوم الجماعة الذاتي لنفسها.
هذه المقولات تزداد خطورة إذا ما علمنا أن طارق رمضان يسند إلى مسلمي الغرب "دوراً حاسماً في تطور الإسلام على المستوى العالمي" (مسلمو الغرب ص. ٣٧٣). لذلك يمكن اعتبار الاقتراحات والحلول التي يقدمها لمسلمي الشتات بمثابة قدوة لسائر العالم الإسلامي، فهي تهدي إلى طريق يمكن اتباعه لبلوغ الحداثة الإسلامية.
عملية الاندماج (...) التي يستهدفها طارق رمضان من خلال تطوير الشرع قد تؤدي في بعض الحالات إلى صراع داخلي بالرغم من التقارب المنشود للمسلمين في أوروبا. كأن تتعرض دولة إسلامية لهجوم من قبل دولة غربية؛ وهذا مثال واضح لمشكلة الولاء التي يمكن أن يقع فيها مسلم أوروبي. في حال حرب غير عادلة ـ وفي هذه الحالة فقط ـ تصبح المسألة مسألة أزمة ضمير، فيجوز الامتناع عن أداء الخدمة العسكرية. ويمكن لكل مسلم أوروبي أن يستند إلى ضميره ليس فقط في حال وجود تعارض بين موقفه وموقف الدولة الدستورية العلمانية التي يعيش فيها، بل في كل ما يتعلق بالإسلام ويقوم بفهمه بطريقة مغايرة لفهم طارق رمضان له. وهذه النقطة تبدو لنا تجديداً هاماً آخر في فكر طارق رمضان. إذ هو يقر للمسلمين بحقهم في عدم مزاولة عقيدتهم إذا كان ضميرهم يسمح لهم بذلك. ففيما يتعلق بموضوع تحريم زواج المسلمات من غير المسلمين يشرح رمضان بالتفصيل ومن وجهة نظر محافظة ـ تكاد لا تختلف عن رأي البابا في مثل تلك القضايا ـ أسباب تحريم زواج المسلمات من غير المسلمين. وإذ لا يغيب عنه أن ذلك لم يمنع ما لا يقل عن ٢٥ بالمئة من الشابات المغربيات في فرنسا عن الزواج من غير مسلمين يؤكد طارق رمضان على ضرورة احترام حرية الفرد. وينحو النحو ذاته فيما يتعلق بتعاطي الكحول في الأماكن غير العامة.
إلا أن طارق رمضان لا يريد الأخذ بحقوق الإنسان السارية في البلاد الأوروبية والتي تود أوروبا نشرها في كل العالم دون تفنيدها ومراجعتها من المنظور الإسلامي. هذا الموقف يفضي إلى دعوة تجديد مزدوجة. فمن جهة يتم تذكير غير المسلمين بأن على الإنسان ثمة واجبات تجاه الكون، خليقة الله، تتوجب إضافتها إلى حقوق الإنسان ويمكن للإسلام المساهمة في صياغتها. الإقرار بحدود التقدم يقارب الموقف العلماني الناقد للتقدم. فيغدو الدين مرجعاً بديلاً لما يمكن أن ندعوه «إيكولوجيا قبل الإيكولوجيا» (التعايش، ص. ٢١٥) وتعتبر المشاركة السياسية للمسلمين هي مساهمة الفكر الإسلامي في إصلاح المجتمعات الغربية. بتعبير آخر، المشاركة في عملية صياغة إرادة الجماهير الديمقراطية هي شكل معاصر ومخفف للدعوة. من جهة أخرى ينضم طارق رمضان إلى المصلح محمد هاشم كمالي في ماليزيا لمطالبة المسلمين بإعادة قراءة مرجعياتهم لاستنباط حقوق



Jane Alexander:
African Adevture, 1999 - 2002.
From the exhibitron Africa Remix,
Hayward Gallery, London.
Photo: Stefan Weidner

الإنسان والفرد فيها ومعرفة "الحقوق التي تمنحنا إياها النصوص القرآنية والنبوية"، (حوار، ص. ٣٢٩).

تلك هي أهم النقاط المثيرة للجدل في هذا الفكر الإصلاحي. ومن الواضح أن طارق رمضان ليس بالإصلاحي الليبرالي. لكنه ليس بالإسلامي الرجعي كما يدعي اليساريون الليبراليون في الفترة الأخيرة. إنه بكل بساطة مصلح محافظ. وإذا لم تكتشف المثلية كارولين فورست، ناشطة السلام والمدافعة عن حق المرأة في الإجهاض، إلى الآن أن طارق رمضان لا يشاركها آراءها السياسية (الأخ طارق، ٢٠٠٤)، فالذنب ليس ذنبه، إذ انه قد عبر بكل صراحة في لقاء أجراه معه جاك نيرينك عن رأيه بجميع النقاط المثيرة للجدل في كتاب فورست المزعوم كاشفا للحقائق، وذلك في عام ١٩٩٩ (التعايش). إلا أن ما يتم فعلاً كشف النقاب عنه ليس خطاب طارق رمضان الازدواجي وأنه "ذو وجه ولسانان"، بل جهل اليساريين الليبراليين ونزعتهم إلى فرض رأيهم على الآخرين باعتبارهم قاصرين. فاليساريون يرحبون بالمهاجرين كعمال يدلون بأصواتهم للأحزاب اليسارية. إلا أن هؤلاء يبقون كمسلمين ينتمون إلى بيئة ريفية تقليدية لها قيمها الخاصة غرباء عنهم. هذا التناقض بدأ يتضح وسيؤدي عاجلاً أم آجلاً إلى تحالفات سياسية جديدة.

وعلى من يولي هذا الموضوع الاهتمام الا ينخدع بحملات فورست وأمثالها. فالمؤلفة لا تتورع عن استبعاد خصومها السياسيين من الحوار باتهامات كاذبة. فحين يستشهد الإصلاحيون الليبراليون بالآية القرآنية: "لا إكراه في الدين"، ليؤكدوا حق المسلم في الارتداد عن دينه يلاقون الترحيب. أما حين يطالب طارق رمضان، الإصلاحي المحافظ، بنفس الحق مستنداً إلى حرية الضمير، ويوضح بكامل الدقة أن معظم الفقهاء الذين يطالبون بقتل المرتد يستندون إلى حديث نبوي مشكك في صحته ويشير إلى أنه يوجد منذ القرن الثامن فقهاء يدعون إلى ترك الحكم لله، ومن ثم يختم أقواله بأنه يؤيد هذا الرأي لأنه يحترم حرية الضمير (حوار، ص. ٢٧٦ وما يليها)، عندها يتم نقل ما قاله باختصار شديد ودون إي إشارة إلى المرجع أو رقم الصفحة ليمكن القول دون حرج إن تصريحاته مجرد "شهادة يتفوه بها دون قناعة حقيقية"، (الأخ طارق، ص. ١٥٩ وما يليها)، فيتم بذلك تجاهل حقيقة الأمر. إن الخطاب الذي يصيغه طارق رمضان يشكل حالياً الإمكانية الوحيدة للتواصل مع غالبية المسلمين! فمن يتذرع بحجج الليبراليين لن يجد أذناً صاغية لدى الجماهير العربية؛ ولا حتى في فرنسا، حيث حصل الإصلاحيون الذين يشاركون فورست وكيبيل آراءهما بالكاد على مقعدين – من أصل ٢٤ مقعداً – في «مجلس مسلمي فرنسا» إبان انتخابات ٢٠٠٣ التي شارك فيها لأول مرة ٨٨ بالمئة من المسلمين الفرنسيين.

طارق رمضان يعلم خير العلم، على خلاف فورست بموقفها المتغطرس، ما هو مقدم عليه. استراتيجية خطابه "تجنب الشقاق" تسعى إلى بناء جسر متين يوصل الأغلبية المحافظة بتفكيرها المحدود والدفاعي إلى الحاضر. مصداقية طارق رمضان تعود حتماً لحد كبير إلى كونه من سلالة مؤسس الإخوان المسلمين؛ بالإضافة إلى كونه شخصية كاريزماتية تجسد تحولاً مرتقباً منذ أمد بعيد، ألا وهو تسلم الجيل الجديد زمام الأمور. طارق رمضان يصيغ لجمهور، لا يقتنع إلا بمرجع موثوق به، إمكانيات جديدة للتواصل مع الخطاب المعاصر ويجعل بحذق شديد الضمير مرجعاً تستند عليه حرية الفرد في اختلاف الرأي. وهو يرى في مقولة مارتين لوثر الشهيرة حين مثل أمام المجلس الكنسي: "ها أنا أقف بين أيديكم، ولقد فعلت ما كان علي فعله!" بداية كل إصلاح. رمضان يود تحريك الفكر الإسلامي وجعله أكثر ديناميكية إلا أنه يصر على ضرورة "تطور نابع من الداخل يتماشى مع سرعة تطور الفكر والعقلية"، داخل الحضارة الإسلامية. (حوار، ص. ١٨١ وما يليها). ففي الصراع الثقافي الدائر بين مختلف التيارات الإسلامية والنقاش حول ضرورة الإسراع من وتيرة الإصلاح ينضم طارق رمضان إلى الشعب الذي تجاوزته التحولات. فيصح اعتباره مصلحاً محافظاً لكن دون الذهاب إلى اتهامه بالرجعية. طارق رمضان يعبر بنفسه عن تلك المعضلة فيقول: "ما العمل لجعل العقليات تتطور؟ أندين المراجع المدوّنة فيكف العالم الإسلامي عن الإصغاء إلينا؟ أونفرض رأياً نصفه بالحديث في حين يتم اعتبارنا «متغربين»، أو أسوأ من ذلك عملاء ضالين يدافعون عن قضية «العدو»؟ هل نصبح صوتا مسموعاً من قبل الغرب بعد أن كف العالم الإسلامي عن الاستماع إلينا؟ أننتشي بالحداثة ونتحمل نتائجها طالما لم يبق لنا دور نقوم به في عالم يغرق في القمع والشرعيات الدينية المنافقة؟" (التعايش، ٢٠٠٤، ٢٢).

ترجمة: ماجدة بركات

لودفيغ أمّان: مواليد ١٩٦٤، باحث في الدراسات الإسلامية، مقيم في مدينة فرايبورغ.

القراءة الفيلولوجية للقرآن

حوار مع كريستوف لوكسنبرغ

أثار كتاب «القراءة السريانية الآرامية للقرآن ـ مساهمة في تفسير لغة القرآن» للمستشرق الألماني والمتخصص باللغات السامية القديمة كريستوفر لوكسنبرغ، الذي أصدرته «دار الكتاب العربي» في برلين، نقاشات عديدة في ألمانيا وعموم أوروبا والعالم الإسلامي. ومساهمة لوكسنبرغ الجديدة تقوم على محاولة تفسير معاني القرآن من خلال اللغة الآرامية التي كانت منتشرة في منطقة الشرق العربي في الفترة التي تم فيها تدوين القرآن. وبمناسبة إصدارنا لهذا الملف عن الاستشراق قمنا بترجمة حوار مع لوكسنبرغ أجراه الكاتب الألماني كريستوف بورغمر يوضح فيه الأول الأسس التي تقوم عليها نظريته في دراسة القرآن، على أن نرفقها برد للدكتور نصر حامد أبو زيد حتى تكتمل الصورة لدى القارىء. لكن الظروف الصحية التي يمر بها الدكتور أبو زيد حاليا حالت دون قيامه بكتابة الرد فقررنا نشره (الرد) في العدد المقبل.

هيئة التحرير

سيد لوكسنبرغ، كتابكم الذي أصدرتموه مؤخرا والذي يظل عنوانه :"القراءة السريانية الآرامية للقرآن" مستغلقا على القارئ غير المتخصص، هو مساهمة لفك ألغاز اللغة القرآنية. كتاب كان له وقع وصدى كبيرين، ففي كل العالم تنشر الجرائد مقالات وردود على نتائج بحثكم وتعقد المؤتمرات وتنظم الندوات حولها. أصوات من كل العالم، علماء ومهتمون غير متخصصين، مسلمون وغير مسلمين. لقد أخرج بحثكم هذا الدراسات القرآنية، التي ظلت حكرا على نزر يسير من الباحثين الغربيين والعرب، من الدوائر الأكاديمية الضيقة. كعنقاء تنبعث من رمادها، أصبحت الدراسات القرآنية اليوم محط اهتمام عموم الجمهور. ويعتبر كتابكم اليوم من الكتب الأكثر رواجا، رغم أنه كتب بالألمانية ونشر في ألمانيا ورغم أنه يستعصي على القراءة والفهم. لماذا قررتم قراءة القرآن وفقا لمنهجية العلوم اللغوية؟

بداية لا بد من الإشارة إلى أنه من المعروف في دوائر الدراسات القرآنية في الغرب، أن هناك نصوصا قرآنية تظل مستعصية على الفهم، ما يدفع المرء إلى اتباع ما قاله الشراح العرب. إن هذه "الأماكن المعتمة" هي التي تمثل منطلق عملي. ذلك أن محاولات شرحها اليوم، لم تتم على قاعدة فيلولوجية، وإنما فقط على افتراضات، والافتراضات لا يمكنها أن تمثل أساس المنهجية العلمية. إني أحاول شرح ما استغلق من النص الديني اعتمادا على المنهجية الفيلولوجية وبالضبط على المعجم السرياني ـ الآرامي، الذي أثبت أنه أهم وسيلة يمكن الاستناد إليها من أجل إنجاز هذا العمل.

قبل أن نتطرق إلى القرآن واللغة القرآنية، اسمحوا لي أن أسألكم لماذا اعتمدتم اللغة السريانية ـ الآرامية من أجل شرح القرآن؟

أولا، لا بد من التنويه بأن الآرامية ولأكثر من ألف سنة، مثلت لغة التداول اليومي والثقافي في النطاق الآسيوي الغربي، ما نطلق عليه اليوم اسم الشرق الأوسط والأدنى. اليونان أطلقوا على تلك اللغة اسم «سيريش» بحذف الحرف الأول، نسبة إلى آشور بلد الآشوريين. أما الآراميون المسيحيون في القرن الثاني بعد الميلاد فقد أطلقوا على أنفسهم اسم سريان وعلى لغتهم اسم السريانية، حتى يفرقوا بينهم وبين الآراميين غير المسيحيين. وهذه السريانية أضحت بسبب ترجمة العهدين القديم والجديد لغة الكتابة والثقافة المسيطرة في حينه. والعرب يسمون الآرامية لحد الآن بالسريانية.

السريانية، شأنها شأن العربية، لغة سامية. ترتبط اللغتان معا ببعضهما البعض إلى حد كبير. هل ينطبق هذا على نظام الكتابة أيضا؟ أين يكمن موضع الاختلاف بين الكتابة العربية والسريانية؟

تمتلك اللغتان معا العديد من الجذور المشتركة، وحتى فيما يخص نظام الأفعال، فهما لغتان من الأصل نفسه. أخص بالذكر هنا الجذر الثلاثي، ويعني ذلك أن جذر كلمة ما يتكون من ثلاثة حروف أصلية

يمكن زيادتها. إنه أمـر تشترك فـيه كل اللغات السـامية. لنأخـذ مثلا الفعـل: "كتب"، والذي يعني في اللغتين معا فعل الكتابة. إنه فـعل يتكون من الجذر: (ك، ت، ب). وهناك أيضا ما يصطلح عليه الحروف الصوتية، والتي لم يتم استعمالها في الكتابة. فالمخطوطات القرآنية القديمة لا تحوي مثل هذه الحروف، ولم يتم استعمالها إلا في عصور لاحقة. وما يزيد من صـعوبة فهم الكتابة العربية، هو أن الحروف ليست البتة أحادية المعنى. فبعكس الحروف الاثنـين والعشرين في الأبجدية الآرامية، تمتلك العربية فقط خـمسة عشر حرفا. العربية المعاصرة تضم ٢٨ حرفا. من هذه الحـروف هناك فقط ستة أحادية المعنى، أما الأخرى فإنها إما ثنائية أو متعددة المعنى. مثلا، ولنأخذ مـرة أخرى الجذر الثلاثي: ك، ت، ب. فبسبب من تعدد معنى هذا الجذر، يمكن أن نقرأه في الشكل المكتوب كـ: كتب، ما يعني فعل الكتابة، ولكن أيضا كـ: كبت، ما يعني فعل القمع. مثال آخر: ش، غ، ل. الذي يعني أن يكون المرء مشـغولا، ويمكن أيضا استعماله كـ: شعل (بالطبع قبل وضع النقط على الحروف)، والذي يعني فعل إضرام النار.

هناك تقارب بين اللغة السريانية ـ الآرامية واللغة العـربية فيما يخص شكل الكتابة. لكنه تقارب جزئي. ذلك أنه، وبعكس الآراميـة، عديدة هي الحروف في لغة الكتـابة العربية التي يمكن اختـزالها إلى حرف واحد. وفقط حين يتم تنقيط هذا الحرف يصبح من الممكن فهمه بطريقة محددة، وإلا فإنه يمكن أن يعبر عن حروف مـتعددة قـد تصل أحيانـا إلى خمسـة حروف، لا تميز بينهـا إلا علامات التنـقيط. لكنا لا نصادف ذلك في العربية القديمة. لقد تم إقحامها لاحـقا و تم تطوير نظام يسمح بتحويل حروف متعددة المعنى إلى حروف ذات معنى واحد. أما في اللغة السريانية ـ الآراميـة، فلا نصادف إلا حرفين متشابهين تفرق بينهما عملية التنقيط. ولهذا تظل هذه اللغة أكثر وضوحا من لغة القرآن العربية.

لنعد اللحظة إلى الحقل الثقـافي للشرق الأدنى في القرن السابع. أي دور لعبته اللغة السـريانية الآرامية في ذلك الزمن؟ هل كانت لغـة المبادلات الاقتصادية أو حـتى لغة عالمية يمكن مـقارنتها مثلا باللغة الفارسـية في الهند بين القرنين السـابع عشر والتاسع عشر، أو بالإنجليزية اليوم التي يتكلمها أناس من ثقافات ولغات مختلفة؟

إنه أمر جـد محـتمل. فـقد كان هناك عـرب، مثلا النبطيون الذين اسـتعـملوا الآرامية في الـكتابة. ويعتقد أن المثقفين العرب يومذاك، والذين كانوا يعيشون في سوريا وأطرافها كانوا يستعملون هذه اللغة. في الشرق كانت تسود اللغة الفارسية، وفي الحواضر السـورية سيطرت اللغة اليونانية على الحياة العامة. لكن يظل مجهولا لحد اليوم أي تأثير كان لهـذه اللغات على لغات الحجاز، أو على الجزيرة العربية التي ظهر بها النبي محمد. ولكن، وإذا ما كانت لغة القرآن هي لغة الحجاز، فلا بد أن نسلم بالتأثير الآرامي عليها. بل إن اسـم «مكة» هو اسم آرامي، ويعني في الآرامية: المنحدرالأرضي. وبالفـعل فإن مكة تقع في واد جبلين. وقد تعني الكلمة أيضا مجمعا سكانيا في الآرامية. والنبي محمد كان تاجرا، وقد وصل بتجارتـه حتى دمشق. ومن المحتـمل أن يكون قد عرف كل تلك اللغات. فـمن المستحيل تصـور تاجر يسافر للتجارة الى بلد أجنبي دون أن تكون له معـرفة بلغة ذلك البلد أو على الأقل ببعض كلمات تلك اللغة. وفي المقابل فإن التقليد الاسلامي ينفي قطعا قدرة الرسول على الكتابة بهذه اللغة ويؤكد على أمية النبي، رغم أن القرآن يضم آية تؤكد قدرة النبي على القراءة والكتابة.

لكن ما موقع اللغة في الفضاء السياسي والاجتماعي لمكة في القرن السابع؟

كـانت مكة مـحطـة مـهـمـة على الطريق التـجـارية بين سـوريا وجـنوب الجـزيرة العـربيـة. وقـد اشتغل النبطيون والآراميون، الذين كانت البتراء عاصمتهم، وهي مدينة تقع اليوم في الأردن، بالتجارة. طبعا كان يتوقف أيضـا في مكة كما في كل عاصمة تجارية العديد من الأجـانب وأغلبهم كانوا آراميين. العرب أنفسهم كانوا رحلا أكثر منهم أهل حـضر. فكلمة "عرب" نفسها تطلق على شعب من الرحل. لكن اللغة التي تكلمها النبي محمد تظل مجهـولة. فما وصلنا منه ما هي إلا أحاديثه المتأخرة، (أي بعد نزول الوحي) والتي تم جمعهـا في القرون الوسطى وعرفت بـ «الحديث النبوي». ومن أجل تحقـيقها تم الرجوع إلى أشخـاص كانت لهم معرفة بالعـصر النبوي وبرموز السلطة الدينيـة يومذاك. ولهذا لا يمكن الحكم بصـحة حـديث ما إذا لم ينسب قوله إلى رمـز من رموز تلك السـلطة، ونعني بذلك صحـابة الرسـول. ورغم أهميـة هذه المنهجـية بالنسبة لذلك الـعصـر، إلا أن ذلك لا يمنع من النظر إلى تلك

الأحاديث نظرة نقدية، وهذا ما قام به المسلمون أيضا في القرون المنصرمة. فقد جمع البخاري، وهو أهم باحث مسلم في مجال الأحاديث النبوية، في القرن التاسع حوالي ستين ألف حديث، مؤكدا أن حوالي الألفين منها يمكن الجزم بصحتها. وحتى أحاديثا من هذه الألفين تم الشك بصحتها. لكن تلك الأحاديث تلعب حتى اليوم دورا مهما في فك ما استغلق من آي القرآن، حتى وإن كانت تلك الأحاديث أقوالا نبوية لم يتم جمعها إلا لاحقا. إذ لا يمكن أن يجزم المرء بأصلها ولا بالزمن الذي قيلت فيه، بعكس المخطوطات القرآنية التي نتوفر عليها والتي تنحدر من القرن الثامن.

أية علاقة جمعت اللغة العربية باللغة السريانية الآرامية في زمن محمد والزمن الذي تلاه؟

مع بدء الاسلام كانت اللغة الرسمية هي السريانية، وبلغة أخرى فقد كان هناك تعايش بين العربية والسريانية. وفي النهاية تطورت الكتابة العربية عن النبطية. وحتى وإن تم استعمال العربية في الكتابة في القرن الأول للهجرة، إلا أنه لم يتم التخلي عن السريانية نهائيا كلغة رسمية إلا في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، وذلك حوالي سبعين سنة بعد وفاة النبي محمد.

ما هي الأصول اللغوية التاريخية للغة العربية؟

ثمة اعتقاد بأن العربية من اللغات السامية الضاربة في القدم. أي أنه تم تداولها من ألفين إلى ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد. لهذا لم يحاول المرء تفسير عربية القرآن انطلاقا من اللغات السامية الأخرى، بل غالبا ما تم شرح هذه اللغة القرآنية انطلاقا من العربية نفسها. وفي التقليد العربي تم الاعتماد خصوصا على لغة الشعر العربي الجاهلي، لكن قدم هذا الشعر مقارنة بالقرآن يظل موضع جدل، كما بين ذلك طه حسين، الذي رأى أنه لا توجد قرائن مكتوبة تؤكد أسبقية الشعر الجاهلي على القرآن، مستدلا على ذلك بأن جمع هذا الشعر لم يحدث إلا مع بداية القرن التاسع. لكن طرحه ذاك أثار عليه نقمة الدوائر التقليدية التي ما برحت تعتقد بتماهي القصيدة العربية القديمة بلغة القرآن.

عملية تدوين القرآن تعود إلى عصر عثمان بن عفان، ثالث الخلفاء الراشدين. فهو من أمر بجمع القرآن في القرن السابع، أي بعد سنوات قليلة من وفاة النبي محمد.

هذا ما يخبرنا به التقليد الاسلامي. فنحن لا نملك أدلة على تدوين القرآن في زمن النبي. لكن هذا يدفعنا إلى طرح سؤال مهم، خصوصا إذا اعتقدنا بعدم وجود مخطوطة قرآنية تعود إلى عصر النبي، رغم أن القرآن هو أول كتاب في الثقافة العربية. إنه أمر يدعو إلى الدهشة، فبغض النظر عن بعض المخطوطات، لاتوجد نصوص عربية مدونة. فنحن لا نملك إلا مخطوطات تعود إلى القرن الثامن، سيرة بن هشام وكتاب كليلة ودمنة لابن المقفع. وفي هذا السياق، فمن المشروع أن نتساءل إذا ما كان العرب في الفترة بين ظهور القرآن وحتى ظهور أول كتاب في الأدب العربي غير قادرين على القراءة والكتابة؟ بل من هم هؤلاء العرب وأي تكوين علمي تلقاه النساخ والكتاب الذين دونوا القرآن؟ توجد بعض المخطوطات التي تعود إلى ما قبل الاسلام، لكن عربية تلك المخطوطات تزخر بكلمات آرامية. مثلا مخطوطة نميرة التي يعود تاريخها إلى سنة ٣٢٨ قبل الميلاد، والتي تم العثور عليها في منطقة تبعد حوالي ١٢٠ كيلومترا جنوب دمشق. لقد تم العثور أيضا على مخطوطات أخرى وفي لغة أخرى تنتمي إلى عصر النبي محمد وعصر أتباعه. لكن لم يتم العثور على كتب. ويعتقد التقليد الإسلامي أن العرب في زمن النبي كانوا يتكلمون لغة القرآن، ويساق كدليل على ذلك الشعر العربي القديم. طبعا فهو شعر مكتوب في لغة عربية كلاسيكية، لكن ذلك لا يمكن اعتماده كدليل على أن العرب كانوا يتكلمون تلك اللغة الكلاسيكية. فالشعر شكل فني، وقد يكون هناك شعراء امتلكوا ناصية العربية الكلاسيكية، لكن ذلك لا يمثل دليلا على أن تلك اللغة كانت لغة التخاطب اليومي. إني أعتقد أن العربية الكلاسيكية لم تكن لغة التخاطب اليومي، وأن عصر النبي عرف تعددا في اللهجات.

بالنسبة للمسلمين فإن العربية لغة مقدسة. إنها لغة القرآن، وهي بالتالي لغة الله. إنهم يعتقدون بأن الله تكلم العربية أو أنزل القرآن باللغة العربية. أية علاقة تقوم بين الأصل الإلهي للغة وطريقة استعمالها، وبلغة أخرى بين هذا الأصل الإلهي ولغة الكتابة العربية؟

لا أحـد يزعم أن الله نفسـه من كتب القـرآن، بل فـقط من أنزله. وهذا يعني أنه تم تـنزيله شفهيا، والنبي نفسه من تكلف بأمر تبليغه بطريقة شفهية. المبلغون هم الذين عمدوا إلى كتابته. والكتابة في حد ذاتهـا لا تملك نفس معنى اللغـة. الأهمية تملـكها «اللغة» وليس «الكتـابة». طبعـا سوف تمتلك «الكتابة» أيضا وفيـما لحق من الزمن نوعا من القداسة، خصـوصا حين تم تطويرها كاليغرافيـا. فبما أن التصوير محرم إسلامـيا، فقد تم استعمال الكاليغرافيا في تزيين المسـاجد. وفي التصوف امتلكت الكتابة معنى إضافيا، معنى إلهيا إلى حد ما. إضافة إلى أن الكتابة تمنحنا صورة عن اللغة العربية. ولكن إذا ما تم فعلا التكلم بلغة هذه الـكتابة كما يذهب إلى ذلك العرب اليوم، فإنه يظل أمـرا مجهولا. ومن أجل ذلك يعتمد المرء على الروايات الـشفهية، ولكن هذا الرجوع إلى الروايات الشفـهية قد يدفع إلى الشك بيقينية النص المؤسس. ذلك أن الروايات الشفهية هي نفسها موضع شك، إذا ما تعارضت مع ما جاء به القرآن. وهذا شـأن كل محاولة تعـمد إلى شرح القـرآن انطلاقا من الروايات الشـفهيـة، وهذا ما يدفع للشك ليس فقط بهذه الروايات ولكن أيضا بكل النصوص الدينية.

ما هي الأدلة، من وجهة نظر علم اللغة، التي تدفع للشك بهذه الروايات؟

سـبب ذلك يعود إلى الـنظام اللغوي للـعربيـة. إنها تـبدو فـعلا مـفـهومـة فقـط من طرف النخبـة المثقفة. ومن أجل الاستدلال على ذلك يتـوجب علينا العودة إلى العلامات التي توضع فوق الحروف في الكتابة العربية، إلى تلك النقط التـي، كما هو معروف، لم يتم إضافتها إلا لاحـقا. إن أطروحتي تقول بأن شراح القـرآن لم يمتلكوا معـرفة كـاملة باللغة القـرآنية، بأنهم لم يمتلكوا ناصية هذه اللغـة. ولهذا اعتـمدوا على فهـمهم للغة العـربية، هذا الفهم الذي يظل مـرتبطا بسيـاق تاريخي معين في تفسـيرهم للقرآن. ذلك أنه حتى في زمنهم كانت الآرامية قـد طواها النسيان. عن وعي أو لاوعي تجاهلوا التقارب اللغوي القائم بين العربية والآرامية. لكنها لغة تظل لا مندوحة عنها من أجل فهم النص الديني. فالنظام الكتابي للقرآن يتأسس في نهاية المطاف عليها. سبب آخر لتلك الأخطاء المحتملة يعود إلى النظام اللغوي العربي ذاته. فكما ذكرنا سابقا فإن ستة حـروف من ثمان وعشرين هي وحدها من تملك معنى واضحا، والبقيـة حمالة أوجه. من المحتـمل إذن أن المدونين الأوائل للقرآن كان بإمكانهم فـهم وقراءة القرآن دون تنقيط، لكن من خلفهـم من الشراح والنساخ اضطروا لتنقيطه. لهذا لم يكن بـإمكانهم شرح العديد من الآيات وأخطأوا في شرح الـبعض الآخر. فالخطأ لا يكمن في القـرآن، ولكن في الذين تناولوه بالقراءة والشرح. بل إن الواقع التاريخي يؤكد هذه الأطروحة، ذلك أن عملية التـنقيط تعرضت لمعارضة كبيرة. لكن معلومة أن القـرآن في الأصل لم يكن منقطا، مازالت أمرا معـروفا إلى يومنا هذا. وبما أن المسلمين ينظرون إلى القرآن ككتـاب مقدس، فإن الاعـتقاد مازال قـائما بأنه ليس من المقبـول تنقيطه. لذلك من الممكن أن نقول اليوم إن تلك النقط جريرة الانسان ولا تنتمي إلى الكلام الإلهي.

حتى علماء الدين العرب في العصور المنصرمة أكدوا وجود بعض الانحرافات في المدونات المختلفة للقرآن.

هذا صـحيح. فـحـتى الـيوم توجد انحـرافـات في العـديد من المدونات القـرآنية، وتحـوي جـامعـة الكويت كتابا من ثمانية أجزاء يتطرق لهذا الأمر. لكن هذه الانحـرافات لا تأخذ بعين الاعتبار في عملية تفسير القرآن. ويعـتمد المسلمون في عصرنا الحاضر النسخة الـقاهرية، وهي التي تتفق مع قراءة الطبري للقرآن، التي نشرها ما بين القـرن التاسع والعاشر. فحتى هذا الزمن ظل القرآن متـداولا وإلى حد كبير بطريقة شفهية. الطبري نفسه يعتبر من أكبر شراح القرآن في الإسلام. إلا أنه لم يفسر القرآن بنفسه وإنما اعتمد على ما قاله السلف في هذه القضية. إن منهـجه العملي يتطابق مع منهجية أهم شارح للقرآن في القرون الوسطى ونعني به البخاري. بدءا سيتم التحقق من سمعة وقدرة وأهمية رموز السلطة الدينية التي تلقت الوحي من النبي. الطبـري ذكر سلسلة الرواة تلك من أجل الاستـدلال على التسلسل الزمني لآي القرآن. أحيانا كانت سلسلة الرواة تربو على الأربعين راويا فيما يخص الاستدلال على معنى فقرة واحدة من النص. وهكذا يتبع الطبري في عمله التقليد الشفـهي للروايات، دون أن يضيف من جهته شيئا على ما قيل، وإن عمد إلى تمحيص تلك الروايات وتبيان الخطأ من الصواب فيها.

لا ريب أن الطبري من أهم الباحثين في القرون الوسطى. هاجر عبر كل أقطار العالم العربي ـ الاسلامي، وتحدث مع عدد غير محدود من الشخصيات، وخلف عملا كبيرا. فكتابه حول القرآن يضم أكثر من ثلاثة آلاف صفحة. أية قيمة تملكها النتائج التي توصل إليها عمل الطبري في أيامنا هذه؟

لا شك أنه بذل جهدا جبارا من أجل اكتشاف حقيقة النص الديني. لكن ذلك حدث دائما اعتمادا على الروايات الشفهية وليس على روايات مكتوبة. فهو لم يذكر مصدرا مكتوبا واحدا في عمله ذلك المكون من ثلاثة أجزاء. مصدره المكتوب الوحيد ظل دائما الشعر العربي القديم، وهو مصدر، كما رأينا سابقا، ليس منزها من الشك. فقد استعمل هذا الشعر من أجل شرح كلمة غامضة أو عبارة مستغلقة في القرآن. لكن البحث الدقيق يؤكد أن الشعر العربي لم يستعمل العبارة القرآنية إلا لاحقا، ولم يفهمها إلا بطريقة خاطئة. لكن إذا ما استعمل المرء هذه العبارة من أجل فهم النص القرآني كما فعل الطبري، فإنه يقع بذلك في مطب الاستدلال التكراري. لقد أشار الطبري إلى شارحين آخرين سبقوه، لكنا لا نملك اليوم كتبهم. لذلك تظل شروحاته المنبع الأساسي. إلا أنه من المقبول أن نزعم أن الطبري استعمل كل ما كان متوفرا في عصره من شروحات للقرآن في تأليفه لكتابه.

أنتم بأنفسكم تقترحون قراءة مغايرة للقرآن. أية منهجية عملية تعتمدونها من أجل تفسير الفقرات المعتمة في النص القرآني؟

كل لغة هي حاملة فكر. إنني أحاول إعادة بناء لغة من الصورة التي كتبت بها. لغة يرتبط معناها بسياق معين. وأعتمد في ذلك بدءا على حقيقة أن اللغة القرآنية تشتغل على مواضيع روحية أو إنجيلية. فمن الواضح أنها ظهرت في مثل هذا السياق والمطلوب بدءا هو قراءة حدسية للسياق المنطقي انطلاقا من الكتابة. فإذا لم تكف العربية لتحقيق ذلك أعود إلى الآرامية. وحتى إذا كان للكلمة نفس الجرس، حتى فيما يخص المترادفات، أبحث إذا ما كان في العربية أو الآرامية معنى لذلك. وهذا يتطلب طبعا معرفة بالآرامية. فقط المعرفة بالترجمة السريانية للإنجيل تسمح بمثل هذه العملية.

ماهي الأجزاء التي تشتغلون عليها في القرآن؟

وفقا للتقليد الاسلامي تم تقسيم القرآن إلى مكي ومدني. فالسور التي ظهرت في مكة اصطلح عليها السور المكية، وفي المدينة السور المدنية. لكن أكبر عدد من السور ينتمي إلى المرحلة المكية، وهي تعالج مواضيع دينية وعقيدية. أما السور المدنية فهي في المقابل سور سياسية، تعتبر صدى للصراعات السياسية التي عاشها النبي بعد هجرته من مكة إلى المدينة سنة ٦٢٢ بعد الميلاد. اشتغلت بدءا على السور المكية، وشرعت سنة ١٩٩٣ بقراءة القرآن بطريقة منهجية، وتمكنت رويدا رويدا من الامساك بمغاليق النص



Sabah Naim. Cairo Noise, 2004.
From the exhibition Afric Remix, Hayward Gallery, London.
Photo: Stefan Weidner

القرآني. والصعوبة تعود إلى أنه أمر لا يتعلق بلغة متداولـة، بل بلغة مكتوبة ومستقلة بذاتها. المستشرق الكبير نولدكه زعم في القرن التاسع عشر، وفي نوع من الدعابة، أن السليقة اللغوية السليمة للعرب هي التي حالت دون تقليدهم للغة القرآن. فاللغة القرآنية لغة مستقلة بذاتها وذات أسلوب خاص بها.

أية قيمة يمتلكها القرآن بالنسبة إليكم كباحث لغوي؟

يمثل القـرآن بالنسـبـة إلى المحـاولة الأولى للكـتـابة باللغـة العـربيـة. هذه الكـتـابة العـربيـة لم تكن تملك من قبل مثالا تحتذيه. الطليعة التي قامت بهذا العمل توجب عليهـا استعمال عناصر لغتها الثقافية. ويمكن القول بأن هذه اللغة الثقافية كانت هي الآرامية وليس العربية. لهذا يمكن اعتـبار لغة القرآن، لغة مكونة من العربية والآرامية. لقد كان الهدف من ذلك، الكتابة بلغة مفهـومة من طرف الجميع. وقد تم الاعتماد أيضا على اللهجات، وهذا ما لاحظه فقهاء اللغة والشراح العرب منذ القدم. وفي رأيي فما تم النظر إليه كلهجة من طرفهم، ليس سـوى عملية الجمع بين العربية والآرامية، كـمـا تم استعمال كلمات أخرى من اليونانية والفارسية، لكنها تظل كلمات قليلة مقارنة بالحضور الكبير للآرامية والعربية.

هل أخذ التعدد اللغوي للقرآن بعين الاعتبار في الدراسات القرآنية؟

الدراسـات القـرآنيـة في الغـرب اعـتـمـدت على التـقـليـد العـربي. حـاولت بدءا قـراءة القـرآن في انسجام مع التقليد العربي، وهي التي سلطت الضوء على المفردات القرآنية الدخيلة على العربية. هناك أيضا تلك المفردات التي تم فهمها بطريقة خاطئـة، ولهذا يتوجب إعادة شرحها. لكن المرء حاول جاهدا تفسير هذه المفردات الدخيلة بطريقة إيتيـمولوجيـة (علم الاشتقاق). إلا أنـه لم يتم إعادة النظر بما تم التوافق عليه من تأويلات. فلم يكن بالإمكان تصـور أن لغة القرآن ليست لغة عربية محـضة، بل عربية ذات أصل آرامي. لم يعترف المرء بالعناصر الآرامية في هذه اللغـة أو بتأثير الآرامية على العربية، بل تم التأكيـد دائما على أن لغة القرآن هي اللغة العربيـة الكلاسيكية. أتمنى أن يسمح بحثي بتـوضيح وشائج القربى بين الآرامية والعربية، وأن يهتم المرء في شعبة السـاميات باللغة الآرامية أكثر، ليس فقط من أجل دراسة الحقل اللغـوي لهذه اللغة، ولكن أيضا من أجل التـمكن من تسليط الضوء على السيـاق الثقافي المعقد لهذه اللغة. وأعتقد بأن ذلك سيسمح مستقبلا بالوصول إلى نتائج جديدة.

ما هي في رأيكم نسبة الحضور اللغوي الآرامي في القرآن؟

أعتقد أنه فيما يخص الجانب الكمي حوالي ٣٠٪ لكن ذلك لا يعني الشيء الكثير. على المستوى الكيفي ستتغيـر بعض الأمور. وأعني بذلك ضرورة إعادة النظر بالمضمون اللاهوتي للقرآن، مـا قد تسفر عنه لا ريب نتائج مختلفـة. شرط ذلك أن يكون اللاهوت الاسلامي مستعدا لإعادة قـراءة القرآن، وفهم القرآن كما هو، لا كما تم فهمه فيمـا لحق من الزمان. إنني أميز هنا بين النص القرآني والتأويلات التي أعقبت ظهوره، ذلك أن السياق القرآني مختلف عن السياق الذي ظهرت فيه تلك التأويلات.

أثار نشر مقالات حول قراءتكم للقرآن ردود فعل قوية. ففي الباكستان تم سحب عدد كامل من المجلة الأسبوعية نيوزويك من الأسواق، لأنها حوت مقالا حول بحثكم. ما هو في نظركم رد فعل المسلمين على نتائج بحثكم؟

تجربتي تقول لي إن المسلمين كانـوا دائما على استعداد لتقبل هذه القـراءة الجديدة. إن الأمر يتعلق بتلك الفقرات من النص التي تم شرحها بطريقة خاطئة. إنني لا أشك بوجود محمد أو بوجود القرآن. فوجود القرآن حقيقة تاريخية. إن الأمر يتعلق بقراءة تاريخية نقدية لهذه الحقيقة. إن النقد لا يطلب هنا الحط من قدر هذا النص، بل قراءته وفقا لـلمعرفة اللغوية التاريخية. لكن ما يصـنعه المرء بقراءتي هو أمر خارج عن إرادتي. إن كل شيء يتوقف على رجال الدين المسلمين. إن القرآن يظل في العديد من الفقرات غير قابل للتغيير، وهو لذلك أيضا كلمة الله. إني لا أشك البتة بمصدره الإلهي. لكن لا بد أيضا من التأكيد على أن كلام الله هذا قد مـسه التغيير، خصـوصا بسبب القراءات الخاطئة وعمليـة التنقيط. ليس كلام الله ما يجب تغييره ولكن عبث الزمني بالقدسي ما يجب نقده في هذا السياق.

ترجمة: رشيد بوطيب

Andreas Pflitsch أندرياس فليتش

سحر الشرق

تاريخ وحاضر أسطورة أوروبية

لما وصل فرديناند لاسال سنة ١٨٥٦ الى صربيا، بعث برسالة الى أسرته المقيمة في مدينة ديسلدورف، جاء فيها: "بلغراد أول قطعة من الشرق" تقع عليها عيناه. كان الشرق يبدأ يومها مباشرة من خلف فيينا. اليوم في المقابل يبدو أن الشرق قد اختفى من مكانه. الشرق؟ هكذا يتساءل بطل رواية بيتر هاندكه الدون خوان في القوقاز. الشرق؟ لا أثر له، لا في الملابس ولا في أشكال السلوك وحتى فيما يتعلق بالروائح يبدو الشرق غربا ومنذ زمن طويل، ويبدو الغرب شرقا. لاغرو أن التصور الذي نملكه عن الشرق وعن مكانه قد تغير كثيرا وبشكل عميق خلال القرون المنصرمة.

إن التنوع الجغرافي والثقافي واللغوي والديني لما نسميه «الشرق» هو جد واسع، حتى أن مفهوم الشرق لا يمكنه أن يؤدي كل تلك المعاني ويشمل كل تلك الأبعاد. فالحضارات الصينية واليابانية والهندية والعربية والفارسية والتركية إضافة الى الثقافات الشرقية القديمة للبابليين والآشوريين وفراعنة مصر وطبعا الشرق المسيحي، هي فقط أهم العناصر في هذه الصورة الشاملة والمتعددة التي نطلق عليها اسم الشرق. إن مفهوم الشرق يوحد بداخله ما لا يمكن توحيد عراه.

وكفكرة فإن الشرق واقعي للغاية. كلنا نحمل برؤوسنا تلك الصور النمطية عن الشرق: قوافل الجمال التي تمخر الصحراء العربية في كل اتجاه، الزهاد الهنود فوق ألواحهم المسمارية والروائح الغريبة التي تفوح بها دروب المدن الفارسية الملتوية التي تطل عليها البازارات. رجال دين حكماء بلحى طويلة ونظرات صارمة وعمائم بارزة ونساء يابانيات في فساتين حريرية يقدمن الشاي وهن يتحركن في خطوات متقاربة، مساجد باهرة ومعابد وقصور، باحثون عن الله مستغرقين في غيبوبتهم ودراويش يرقصون، سجادات طائرة، سراب ومصابيح سحرية، كل ذلك ينتمي الى قائمة التصورات الغربية عن الشرق الخرافي. وفي الآن نفسه هناك أوصاف أخرى وهذه المرة سلبية للشرق متمثلة في التطرف الديني والسياسي والإرهاب الإسلامي.

التناقضات كبيرة للغاية. فللشرق ينتمي الفارس النبيل صلاح الدين مثل الديكتاتور صدام حسين الذي لا يمكن أن ننعته بأي حال من الأحوال بالنبل. تصورنا عن الحريم كمكان للشهوات المنطلقة من عقالها، يحدد تصورنا عن المرأة الشرقية تماما مثل الاسلام المعادي للذة والذي نربطه بحجاب المرأة كرمز للصرامة الأخلاقية. والبهرجة الكبيرة للحكام المغول تقف إلى جانب الفقر المدقع الذي يسود الهند الحديثة. مفهوم الشرق لا يصلح إذن لوصف تاريخ دول وثقافات تمتد من شمال إفريقيا وحتى اليابان. وهو في أغلب الأحيان يمثل مجموع الخيالات الأوروبية عن الغرباء الذين لا ينتمون إلى أوروبا. ليس في مجال الجغرافيا يتوجب علينا إذن البحث عن الشرق ولكن في الخيال. إن الشرق هو فكرة غربية بحتة، منتوج خيال معين، خيال مأخوذ بالشرقي ولكن متوجس منه في نفس الآن. «الشرق والغرب» قال نيتشه يوما: "خطوط طباشير تم رسمها أمام أعيننا من أجل تأجيج خوفنا".

إنه الوجه المزدوج للحكم المسبق السلبي والزائف، وللأحلام الايجابية والمشتطة من جهة ثانية، التي تصنع «أسطورة الشرق». ولربما الأقرب الى الصواب أن نصف الشرق كمرآة ينظر من خلالها الغرب الى نفسه، الى مخاوفه الدفينة ورغباته السرية وأحلامه المقموعة. إنها أشياء تغيرت وفق التغير الذي يصيب روح العصر، لكن شيئا ما ظل ـ وهذا أمر يدعو الى الدهشة ـ ثابتا: النظرة الى الشرق كنقيض للغرب، وفي الوقت نفسه الوعي الغربي الذي يعتقد أنه يقف في المكان الصحيح.

الشرق في التاريخ

حتى القرن الثاني عشر اعتقد المرء في الغرب بأن المسلمين أسياد الجزء الأكبر من العالم. على المرء أن لا ينسى بأنه تم تصور الأرض يومئذ مثل قطعة وأن هذه القطعة كانت تبدو كما لو أنها تتكون فقط من أفريقيا، آسيا وأوروبا. ولم يكن يملك الأوروبي عن أفريقيا وآسيا إلا رأيا فضفاضا، وكان يعتقد أنها مناطق يحكمها الإسلام. ولم يعرف الأوروبيون شيئا عن الهند والصين قبل منتصف القرن الثاني عشر. وعموما فإنه من غير الممكن الحديث عن وجود عداء بين الشرق والغرب قبل اندلاع الحروب الصليبية. البدايات الحقيقة للقاء المسيحي ـ الإسلامي،

والذي عمر ما يقارب نصف قرن، انتهت خصوصا بحرب استرجاع شبه الجزيرة الايبيرية من طرف الملوك الكاثوليك، لما كان المسيحيون يتقدون بحماس ديني كبير. ولكن خصوصا الحروب الصليبية التي شهدها القرن الثاني والثالث عشر انطبعت بالذاكرة الجمعية للغرب والشرق. وإذا ما ابتغى أحدهم اليوم أن يشعل المخاوف سواء أراد أن يفعل ذلك في العالم الإسلامي، أوروبا أو في الولايات المتحدة الأمريكية، فما عليه سوى التذكير بهذه الكلمة: «الحروب الصليبية». ففي هذه الحروب سيطر نوع من العداء بين الأديان، وهو عداء يفهم، وحتى يومنا هذا، مثل نوع من القانون الطبيعي.

ومن أجل خلع صفة الشرعية على الحروب الصليبية تم إعلاء الإسلام الى مستوى العدو المطلق للمسيحية. المدافعون عن المسيحية صوروه كديانة للفحش والقسوة. فمنذ ذلك الوقت تم اختراع التصورين الأساسيين عن الشرق واللذين مابرحا يسيطران على رؤية الاستشراق الغربي الى هذه المنطقة، بعدي الخلاعة والعنف مازالا يشكلان صورتنا عن الشرق. وفي زمن الحروب الصليبية وجد هذان البعدان، العنف والخلاعة، صورتهما في النبي الإسلامي محمد الذي تم تصويره في البروبغندا المسيحية كزعيم يقتل أعداءه بيده غيلة وغدرا، وزواجه من عدد كبير من النساء، إضافة الى تصوير الجنة في القرآن، الجنة التي تحفل بلذات ماجنة من خمر ونساء وغناء، كلها أمور لم تكن تلتقي في شيء مع الأخلاق الرهبانية الصارمة.

الوعي الجمعي هو وعي انتقائي. الحروب الصليبية عاشت فقط في أشكال البروبغندا المرتبطة بالحرب المقدسة. في حين تم نسيان الواقع التاريخي المعقد وما عرفه من أشكال للتعايش بين الفرنجة والمسلمين. لنترك الآن المرحلة التي تم تسميتها عن حق بالقرون الوسطى المظلمة ونوجه أنظارنا إلى المرحلة التاريخية، التي حملت اسم التنوير. فقد بدأ المرء ينظر إلى الشرق نظرة خيرة. النظرة إلى الثقافة الأجنبية كبديل حقيقي للثقافة الشخصية التي أضحت ممكنة مع نهاية القناعات المطلقة لأوروبا القروسطية. لكن لا يجب أن نبالغ في مديحنا لهذه الصورة المرسومة للشرق. فقد استمرت العديد من القناعات الغربية القديمة بالحياة. ومن عموم الجمهور لم يُفهم الإسلام إلا كعقاب إلهي. وحتى العقول الكبيرة لفلسفة التنوير نظروا إلى الغرب كسرة للعالم. وفي هذا السياق تحدث فريدريش شيلر سنة ١٧٨٩ عن الشعوب التي تملك درجات مختلفة من المعرفة والتي تحيط بالغرب، مثل أطفال من أعمار مختلفة يحيطون برجل بالغ. إن ذلك يتناقض أيضا مع رؤيتنا المثالية الى التنوير، حيث ثم تصوير الزنوج كخدم في البيوت أو كتماثيل.

الشرق في العصر الحديث

ومع الانتقال الى القرن العشرين انتشر نوع من الإعياء الأوروبي عند الأدباء الغربيين. لقد كشفت الحداثة ومنذ زمن عن وجهها القبيح، أخطار التقدم ومضاعفاته أضحت بادية للعيان، والمرء بدأ يحن الى العصور المنقضية، الى الأزمنة البطيئة. وفي هذا السياق تم تصور الشرق كشاهد على تلك الأزمنة القديمة والخيرة. وكل من كان يستطيع إلى ذلك سبيلا، كان يحزم حقائبه ويسافر الى الشرق. غرترود بيل مثلا، ابنة رجل صناعة بريطاني غني سافرت سنة ١٨٩٢ إلى هناك. الرحلة كانت بالنسبة اليها في أول الأمر هروبا من الصرامة الاجتماعية لإنجلترا العصر الفيكتوري. وكتبت عن رحلتها تقول: "لا تحكم هنا تلك العادات، كم مرة يجلس المرء قرب ناس من لحم ودم، بدلا من الجلوس قرب بدلة السهرة الرسمية". أناس من لحم ودم كانت تحلم بلقائهم في الشرق، لم يحشروا بعد داخل مشد الحداثة. لكن المسافرة لم تجعل من تلك البساطة المزعومة للشرقيين طريقة لها في الحياة. إذ سافرت رفقة جالية كبيرة، ثلاثة طباخين، عشرين خادما وقوافل بأكملها.

ومن الحداثة الأوروبية هرب أيضا الفرنسي بيير لوتي في ربيع سنة ١٩٠٠ إلى الشرق. وفي كتاب رحلته إلى أصفهان الذي صدر سنة ١٩٠٤ يصف بلاد فارس كبلد الركود السعيد. وصاح فرحا: "في العالم مازالت هناك أماكن لا تعرف بعد الدخان والآلات والبخار والسرعة ومصانع الحديد". لكنه عند عودته من الهند اشتكى التأثير البريطاني على هذه البلد الفقيرة التي دنستها واستغلتها المنيفاكتورات ومصانع الحديد. كل ما هو غربي يعتبر بالنسبة للوتي أمرا سيئا. ولما تم استقباله من طرف ولي العهد الفارسي الشاب، قال: "للأسف فإن البيوت التي كانوا يدخلونني إليها، كانت مؤثثة بطريقة غربية، والأمير المحبوب، كان يظهر لي مثل باريزي متألق الملبس. إني أشعر بالأسف لذلك، ولهذا الخطأ في الذوق".

لا أحد أثر بصورة أجيال من الألمان عن الشرق مثل كارل ماي، بسبب أدب رحلته، وخصوصا كتاباه: «من بغداد الى اسطنبول» أو «عبر كردستان المتوحشة». فالكاتب الذي ينحدر من أسرة فقيرة ظل يحبك طوال حياته فصول أسطورته كرحالة عالمي مجرب، مؤكدا بأنه لا اختلاف ثمة بينه وبين بطله كارا بن نمزي. إضافة إلى زعمه بأنه يتكلم أكثر من أربعين لغة واصفا نفسه بأنه مترجم للعربية والتركية والكردية واللهجات الهندية. ورغم أن ذلك لم يكن صحيحا، إلا أن الجمهور صدقه. لكن أعمال "المستشرق الكبير وقاتل الهنود، المثل الأعلى للآلاف من طلاب المدارس"، كما وصفته جريدة المساء الصادرة في آوغسبورغ سنة ١٩٠٩، تدين في الواقع لمعاجم اللغات

وكتب الجغرافيا وتقارير الرحلات في منطقة سكسونيا. شرق كارل ماي تحكمه الفوضى، ويحكمه قانون البقاء للأقوى. علاقات إنسانية يحكمها الشك والحقد وقد تصل إلى القتل عند توفر الفرصة الأولى للقيام بذلك. وكخطر مبهم ستظهر للقارىء مثلا القبائل الكردية المتعددة بأسمائها الغريبة، والتي تتقاتل فيما بينها بلا توقف. الأكراد والعرب والفرس والترك يتحدثون حسب كارل ماي لغة وردية وحماسية. عن الفرس يقول بأنهم يمتلكون "جوهرا متملقا" وعن العرب أنهم "خشنون في إخلاصهم"، اليونان يمتلكون "طبعا زائفاً" والأرمن "لا أخلاق لهم" أما الأكراد فهم "مدمنون على السرقة"، والأتراك "كسالى"، الخ...

كارا بن نمزي (كارل الألماني) هو بعكس ذلك بطل من معدن خالص، يعرف كل شيء ويستطيع القيام بكل شيء. فهو لا يتحدث فقط كل لغات المنطقة، حتى أنه يستطيع أن يترجم بين الكرد والعرب، ولكنه يعرف أفضل من الآخرين تفسير القرآن وأفضل من البدو الرحل دروب الصحراء.

شطحات من نوع تلك التي صدرت عن بيل ولوتي أو عن ضيق أفق كارل ماي المتعالي لم تكن بريئة ولا عديمة التأثير، كما قد تبدو لنا حين ننظر إليها اليوم. لقد مثلت أساس العصر الإمبريالي الذي عرف إخضاع العالم للسلطة الغربية. فالاستغلال الاقتصادي والقمع السياسي كان يحتاج إلى شرعنة مثالية. فمنذ نهاية القرن ١٩ بدأت مناقشة هذا السؤال الذي مازال يطرح عبر وسائل الإعلام، سؤال إن كان الشرق قابلا للتحديث. البلدان الشرقية مثلت يومذاك شهود ماض، قد يبعث على الحنين أحيانا، إلا أنه عالم قضى وانقضى. التفكير بتحديث هذا العالم لم يكن أمرا يبعث على الحماس، فقط غرائبية هذا العالم ما كانت تصنع جاذبية هذه المنطقة. لقد زعم المرء يومذاك أن الشرق غير قابل للتقدم والتطور. وقد تمت شرعنة هذا الزعم بكليشيهات عنصرية، دورها أن تؤكد بأن الشرقيين ناس لا نفع فيهم ونتنين،، يتوجب على المرء إرغامهم على التطور. البريطاني لورانس وصف بداية القرن العشرين البدو "كناس محدودين وضيقي الأفق، وأن فهمهم الكسول تحكمه اللامبالاة". واللورد كرومر، الذي اشتغل كقنصل عام لبريطانيا في مصر قال في الوقت نفسه بأن "الشرقي المصري من أغبى خلق الله على وجه هذه البسيطة". ريشارد فرانسيس بورتون، أحد المعجبين الكبار بالشرق كتب عن الهندي يقول: "إنه كسول و جامد الفكر، متسخ ومدمن للمخدرات. وفي أوقات الخطر معروف بجبنه ووقح إذا لم يكن هناك شيء يشعره بالخوف. إنه لا يملك مفهوما عن الحقيقة والعفة، ولو امتلك المزيد من الصفات السيئة لأصبح جوهر الدناءة".

حاضر الشرق

سقوط المعسكر الشرقي سنة ١٩٨٩ مثل فرصة لولادة آمال جديدة. كان المرء يعتقد أنه مع نهاية صراع الشرق والغرب، سيعم السلام العالم. المؤرخ فرانسيس فوكوياما تحدث عن "نهاية التاريخ" في كتابه الذي صدر سنة ١٩٩٢ ويحمل الاسم نفسه. ولكن سرعان ما جاء كتاب العالم السياسي هانتنغتون ليحذرنا من "صدام الحضارات". ومثلت العمليات الإرهابية في الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ تأكيدا لأصحاب نظرية صراع الحضارات. لقد فسر المرء تلك العمليات في الغرب، ومنذ البدء، كهجوم على الحضارة الغربية. صحيح أن المرء بذل جهدا من أجل التأكيد على أنه لا يجب وضع كل المسلمين في سلة واحدة، لكن ذلك لا يغير من حقيقة هذه النظرة شيئا. وحتى الإرهابيين من جهتهم زعموا أنهم قاموا بعملهم ذلك باسم الإسلام، لتزداد الهوة بين العالمين أكثر. يبدو أن المرء أمام عملية تأجيج لبارانويا شرقية ـ غربية. لقد كانت دائما تلك قدرة الثقافة الغربية على احتكار أشكال اللغات ومضامينها والتلاعب بها. إن هذه الحقيقة التي ولدت منها الحداثة، قد تذهب اليوم أدراج الرياح، شأنها في ذلك شأن الوعي الذي يقول بأننا مدينون في كل ما نملكه لمصادر أجنبية. إن التكلس الخائف لثقافة عالمة ولما يصطلح عليه اسم النضال ضد الارهاب العالمي وخرق حقوق الانسان والشعوب في التعامل مع الشرق ظواهر تخون تلك القيم الغربية نفسها التي يزعم الغرب أنه يريد حمايتها.

إنها التطورات ذاتها التي يعرفها العالم الإسلامي. فحتى الإسلام مدين فيما يخص ازدهاره الثقافي لتلاقح ثقافات متعددة. الثقافة الإسلامية الكلاسيكية تميزت بانفتاحها وبراغماتيتها، وليس بضيق الأفق الذي يحكم الإسلاميين المعاصرين، والذين يزعمون أنهم يريدون العودة إلى الإسلام الحقيقي. الثقافات ليست جبهات أحادية البعد، لكن يبدو أن العالم يسير في هذا الاتجاه.

دعاوى العصمة والحذلقة المعرفية كانا دائما من طبائع الغرب في علاقته بالشرق. النقد الذاتي الذي يمثل واحدا من أركان الحداثة، التي يفخر بها الغرب، يفتقده المرء اليوم. نقلة نحو الأفضل قد تتحقق لو أدركنا بأنه لا وجود لشرقيين ولكن فقط لبشر، نحن من جعلناهم شرقيين.

ترجمة: رشيد بوطيب

أندرياس فليتش: باحث في الأدب والدراسات الإسلامية. مدرس في جامعة برلين الحرة.

عبدالسلام حيدر Abdelsalam Heder

الاستشراق الألماني وتاريخ الأدب العربي

رغم أن إرهاصات الدراسة الجدية للأدب العربي بدأت في ألمانيا في النصف الأول من القرن الثامن عشر على يد يوهان ياكوب رايسكه (١٧١٦ ـ ١٧٧٤) إلا أن هذا الحقل ظل مفتقرا حتى منتصف القرن التاسع عشر إلى المراجع العلمية والنصوص الأصلية، وكان على الناشطين فيه أن يؤمنوا الأسس اللازمة لمثل هذه الخطوة قبل الخوض في أحلام التأريخ والدراسة الفنية للأدب العربي. ومن هنا وجد جيل كامل عمل على نشر وفهرسة التراث العربي.

على سبيل المثال نشر فريتاج «ديوان الحماسة» لأبي تمام (١٨٢٨ ـ ١٨٤٧)، ونشر فلوجل «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون» لحاجي خليفة (١٨٣٥ ـ ١٨٥٨)، كما حقق «الفهرست» لابن النديم (١٨٧١)، ونشر فستنفيلد «المعارف» لابن قتيبة (١٨٥٠) ونشر مع فريتاج «معجم البلدان» لياقوت الحموى (١٨٦٦)،ونشر تورنبرج «الكامل في التاريخ» لابن الأثير (١٨٥١ ـ ١٨٨٤)، ونشر دي خويه «تاريخ الرسل والملوك» للطبري (١٨٧٩ ـ ١٩٠١).

وممن ينتمون لهذا الجيل أيضا يوزف فون همربورغشتال (١٧٧٤ ـ ١٨٥٦)، الذى يبدو أنه كان مغرما بكتابة الأعمال الضخمة حجما؛ فإلى جانب مجلداته العديدة عن الأدبين التركي والفارسي كتب أيضا سبعة مجلدات عن «تاريخ الآداب العربية» (١٨٥٠ ـ ١٨٥٦)، قدم فيها معلومات عن قرابة عشرة آلاف مؤلف وذلك من القرن السادس وحتى الثالث عشرالميلادي؛ حيث كان يذكر القصص والنوادر المعروفة عن كل منهم ويقدم بعض أشعارهم التي يجدها في المصادر المتاحة له وما كان أقلها. ولكن ما أن نشرت تلك المجلدات حتى بدأت حركة نقدية لتصحيح أخطاء همربورغشتال وهفواته اللغوية. ولكنه على كل حال كان رائدا في هذا المجال؛ حيث أثار الاهتمام بالموضوع وكان السبب المباشر في إثارة همم المستشرقين الآخرين لكتابة تاريخ للأدب العربي.

كان فيلهلم آلوارد (١٨٢٨ ـ ١٩٠٩) أحد أول الحالمين بإنجاز هذا التأريخ؛ فبعد حصوله على الدكتوراه (١٨٥١) انكب على دراسة المخطوطات العربية ونسخها ووضع عام ١٨٦١ خطة مشروعه لتأليف تاريخ شامل للأدب العربي. كان يريد لتاريخه أن يقوم على التقويم الفنى "ويكشف عن مجرى تطور فروع الأدب وسط الحركات السياسية والتقدم أو التخلف الاجتماعي، كتعبير عن الأفكار المحركة للزمن". وبالطبع لم يحقق آلوارد هذا الهدف لأنه كان يفتقر إلى النصوص والدراسات التمهيدية اللازمة، فركز همه على المساهمة في إعدادها. وعندما أوكل إليه (١٨٦٣) القيام بفهرسة المخطوطات العربية في المكتبة الملكية البروسية في برلين أنجز في عشرة مجلدات عملا فريدا من نوعه. وتعود فرادة هذه الفهرسة إلى أنه قسم مخطوطات المكتبة التى زادت على العشرة آلاف مخطوط طبقا للموضوعات؛ حيث بدأ بالقرآن وانتهى بالتراجم. ثم قسم كل موضوع إلى موضوعات أصغر، ورتب المخطوطات تحت كل موضوع ترتيبا تاريخيا وقدم وصفا لكل مخطوط ومحتواه. وبذا كانت هذه الفهرسة بمثابة تمهيد وإعداد للتأريخ المنتظر للأدب العربي.

وفى عام ١٨٩٧ جاءت أول خطوة مميزة من قبل كارل بروكلمان (١٨٦٨ ـ ١٩٥٦) وذلك في كتابه «تاريخ الأدب العربي». ويذكر بروكلمان أنه حينما أراد نشر «عيون الأخبار» وجد ناشرا وافق على طباعته بشرط أن يقدم له بروكلمان كتابا ثانيا بالألمانية، ولأن بروكلمان كان قد وضع في مقدمة أطروحته للأستاذية (١٨٩٣) خطة لكتابة تاريخ للأدب العربي ويعمل عليه فقد أقترح ذلك على الناشر الذى تحمس للأمر فقدم له بروكلمان الصيغة الأولى لكتابه الذى صدر مجلده الأول سنة ١٨٩٧ والسنة التى تليها وصدر المجلد الثاني ـ بعد مماطلة الناشر ـ سنة ١٩٠٢م.

وتجلت فكرة بروكلمان الناجعة في التنظيم الحقبى للأدب العربي وذلك على نمط ما يفعله مؤرخى الآداب الغربية؛ حيث قسم تاريخه للأدب العربي إلى مرحلتين أساسيتين، شملت الأولى «الأدب العربي منذ البداية وحتى نهاية العصر الأموي» ثلاثة عصور هي: عصر ما قبل الإسلام ثم عصر الرسالة ثم العصر الأموي، وشملت الثانية «مرحلة الأدب الإسلامي باللغة العربية» خمسة عصور: هي العباسى إلى سنة ١٠٠٠ تقريبا، ثم العباسى المتأخر تقريبا إلى سقوط بغداد على يد هولاكو عام ١٢٥٨م، ثم منذ سيادة المغول إلى استيلاء العثمانيين على مصر عام ١٥١٧، ثم عصر رابع حتى أواسط القرن التاسع عشر، وأخيرا الأدب العربي الحديث.

وإذا ما استعرضنا المصادر التى اعتمد عليها في تنظيم عمله، نجد أن خطوته هذه كانت خاتمة لخطوات سابقة بدأت في نطاق الثقافة العربية واكتملت لدى المستشرقين. فالعرب لم يكونوا يقسموا تاريخ آدابهم إلا لحقبتين: قبل الإسلام وبعده وبينهما مرحلة انتقالية متداخلة تمثلت في المخضرمين. ثم تقدم الأمر خطوتين على يد كل من نولدكه وآلوارد؛ حيث نجد لديهما إشارات للعصر الجاهلي والأموي والعباسي. كذلك يشير بروكلمان إلى كتاب «التاريخ الحضارى للمشرق في عصر الخلفاء» (١٨٧٧) لالفريد فون كريمر (١٨٢٨ ـ ١٨٨٩)، ويعترف بأنه يدين له بالكثير من التوجيهات ربما كان أهمها أنه ساعده في وضع الحدود الزمنية للحقب التالية وظنى أنه يدين في هذا لجوستاف فايل (١٨٠٨ ـ ١٨٨٩)، أول من قام بتوصيف حقب تاريخ الإسلام في تاريخ الاستشراق. بناء على هذا وغيره وضع بروكلمان نظامه المرن على أساس حقبي وأظهر في ذلك قدرة مبهرة على التعامل مع النتائج المتفرقة لأبحاث الآخرين وعلى أن يصل من خلال تنسيق ذلك وصياغته إلى عمل توليفى شامل يمثل الشكل الأمثل لطريقة بروكلمان البحثية؛ حيث يعمد إلى جمع وغربلة مواد كثيرة التنوع والمستويات وسبكها في نظام واحد لا يمكن تجاهله.

وبعد صدور المجلدين لاحظ الكثيرون أن الكتاب ليس تأريخا للأدب فقط، وإنما لشجرة العلوم العربية الإسلامية كلها، وأنه بسبب هذا الاتساع كان لا يتعمق موضوعاته وإنما يكتفى بالعرض الموجز لكل عصر وحالة البحث فيما يتعلق بموضوعاته، ثم يسرد حياة وأعمال عدد ضخم من المؤلفين وما بقى من مخطوطاتهم وما طبع منها وأماكن هذا وذاك. وانقسمت الآراء؛ فهناك من نظر إلى المحتوى ورأى أن بروكلمان قد تهور فى تسمية كتابه، وهناك من لاحظ المنهج وقال أنه عمل مشرف للاستشراق الألماني. وأهمية هذا التأريخ لا تأتى فقط من المحتوى الذى عرض له، وإنما من جدية ونجاعة النظام الذى سار عليه العمل. فبروكلمان كان يريد طريقة تساعد على أن يصل المرء بسهولة إلى المعلومات التى يريدها بين هذا الكم المهول والمتناثر من الأسماء والتواريخ والمصادر والمراجع التى تخص التراث العربي. كان يريد نظاما مرنا يسمح بإضافة كل جديد وتصحيح كل خطأ، لذا نجده يصرح ومنذ البداية بأن الوضع الحالي للدراسات العربية لا يمكن من كتابة تاريخ أدب بالمعنى الحديث، وأن عمله لا يطمح إلى التعمق في بحث كل المسارات وإنما سيكتفى بإعداد أو ذكر "المواد المطلوبة لمثل ذلك البحث من التراجم وأخبار الكتب، وأن يعبد الطريق للتعرف على بواطن حياة الأدب العربي في المستقبل". لذا كان يرى أن مواصلة التنقيب في المخطوطات العربية ونشرها أمر لا بد منه لأى تأريخ للأدب العربي. وبما أن هذا الأمر لم يتحقق بعد سيبقى أي تاريخ للأدب ناقصا، ومن ثم فنظامه المرن كان ومازال ضرورة لكل محاولة تهدف إلى النجاح في رصد تطور هذا الأدب.

كان كتاب بروكلمان وقت صدوره أمرا مدهشا وكما تعرض لنقد شديد كانت له أيضا تأثيرات ملموسة في سياقات مختلفة. وقد صدرت آنذاك كتب عدة تحاول أن تقتفى أثره وأن تصحح أخطائه وطريقته في التقسيم الحقبى. وقد أشار بروكلمان فيما بعد إلى محاولات كل من هوار الفرنسى (١٩٠٢) وبيتسى الإيطالى (١٩٠٣) ونيكلسون الإنجليزى (١٩٠٧). ولكنه غفل أو تغافل عن ذكر أبرز محاولتين: محاولة حسن توفيق العدل (١٨٦٢ ـ ١٩٠٤) «تاريخ آداب اللغة العربية» (١٩٠٦)، ومازالت علاقة هذه المحاولة بتاريخ بروكلمان ملغزة. ومحاولة أوسكار ريشر (١٨٨٣ ـ ١٩٧٢) «موجز تاريخ الأدب العربي» (١٩٢٥ ـ ١٩٣٣). ولعل أبرز ما في المحاولتين: اقتصارهما على الجانب الإبداعى، وبذا تجنبا سحب مصطلح الأدب على كل الكتابات التراثية، ثم عدم اكتمالهما؛ حيث توقف العدل عند العصر الأموي وتوقف ريشر عند العباسى.

إذا كان طبيعيا ألا تذكر محاولة العدل عند الحديث عن تطور «التأريخ» للأدب العربي في المنطقة الناطقة بالألمانية، فإنه لمن غير الطبيعى في هذا السياق أن محاولة ريشر لا تكاد تذكر، وربما حدث هذا لأن الكاتب كان يعيش خارج النطاق الجغرافى (وربما العقدى) لهذه المنطقة. في بداية موجزه أبان ريشر أسباب إقدامه على كتابة تاريخ جديد للأدب العربي بأن أشار إلى عدم كفاية الأعمال السابقة؛ فعمل همربورغشتال لا فائدة منه، وعمل بروكلمان أقرب لأن يكون سيرى ببليوجرافى أكثر من كونه تأريخا للأدب. ورغم أنه يرى في كل تقسيم حقبى نوعا من التعسف فإنه يقسم تاريخ الأدب العربي إلى سبع حقب؛ فيرى الإسلام كحدث فارق بين حقبتين ثم عصر أموى فعباسى ثم عصر انحطاط من السيطرة المغولية وحتى العثمانية ومنها حتى العصر الحديث. ورغم أنه توقف كما سبق عند العصر العباسى الأول إلا أنه تميز ـ إلى جانب اقتصاره على الجانبين الإبداعى والفيلولوجى ـ بأن أعاد الإبداعات اليهودية والمسيحية التى تجنبها بروكلمان إلى السياق العام لتاريخ الأدب العربي ولم يستثن منها سوى ما كتب لأهل الطائفتين. ولكن مما يؤخذ عليه أيضا أنه يوازى بين مصطلحى «أدب» و«تراث» وأنه اعتمد بشكل أساسي على كتاب «الأغاني».

كان بروكلمان يعرف أن عمله يحتاج إلى تنقيح دائم ومن ثم سعى إلى تطوير نظام مرن يساعد على الوصول بسهولة إلى المعلومات المبتغاة ويسمح بإضافة كل جديد وتصحيح

كل خطأ. وقد توافرت لتأريخه الكثير من عوامل النجاح؛ فإلى جانب الازدياد الكبير في عدد الفهارس وإلى بدء النقد الجمالي التقيمي، فإنه تميز بالمثابرة ومواصلة العمل؛ حيث كان يضيف إلى نسخته وبشكل مستمر كل ما يقع عليه من تصحيحات واستدراكات؛ بل إنه نزح بعد تقاعده عام ١٩٣٧ إلى مدينة هاله ليستخدم مكتبة الجمعية الألمانية الشرقية لإصدار طبعة ثانية موسعة؛ حيث كان يتوق إلى اصدار طبعة منسقة وخالية من الأخطاء والاضطرابات والأحكام المتسرعة. لو حدث هذا كنا سنحصل بالتأكيد على عمل ذو بناء وتركيب مغاير، ولكن ورثة الناشر جعلوا الأمر مستحيلا وفرضوا عليه شروطا لم يستطع قبولها، واضطر إلى أن يصدر في عامي ١٩٣٧ و ١٩٣٨ إضافاته وتصحيحاته في ملحقين مكملين. وفي عام ١٩٤٢ فاجأ الجميع بإضافة ملحق ثالث عن الأدب العربي الحديث منذ عام ١٨٨٢ حتى وقته. وتأتي أهمية هذه الخطوة من ناحية لأن الاستشراق الألماني ظل ولفترة طويلة بعيدا عن حاضر الشرق محصورا في دائرة الدراسات الفيلولوجية التاريخية. ومن ناحية أخرى لأن بروكلمان لم يكتف في المجلد الأخير بالعرض البيليوجرافي فقط، بل كان يقيم الأعمال ويشير إلى نماذجها المحتذاة ويقدم ملاحظاته حول اللغة والأسلوب. بعد هذا عاد بروكلمان إلى المجلدين الأصليين فأصدرهما في عام ١٩٤٣ وعام ١٩٤٩، بعد تصحيح وتهذيب وربط بالمجلدات الملحقة. واعتمد في ذلك على مساهمات تلاميذه خاصة هيلموت ريتر ١٨٩٢ - ١٩٧١).

ورغم ذلك فقد ظل بروكلمان يصحح في الكتاب حتى وفاته، وقد سعد بأن اتفقت معه الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية على ترجمة كتابه. وقد تحمس للأمر جدا ووضع خطة صارت عليها الترجمة العربية مما جعلها أكثر تناسقا من الأصل، وعن هذا يقول عبدالحليم النجار: "سلكت في ترجمة هذا الكتاب طريقة المزج والتأليف بين الكتاب الأصل وملاحقه، مع ملاحظة الطبعتين الأولى والثانية للكتاب الأصلي، بحيث يتحصل من كل ذلك كتاب موحد النسق، متصل الموضوعات. وهذه هي الطريقة التي ارتضاها بروكلمان نفسه، ووضع هو خطتها لترجمة الكتاب بعد أن استشارته في ذلك الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية، وحصلت على موافقته وإذنه بالترجمة سنة ١٩٤٨. وكان بروكلمان قد بعث أيضا إلى الإدارة المذكورة بجزء كتبه بخطه، وباللغة العربية هذه المرة، يحتوى على تصحيحات وزيادات لغرض إلحاقها بالترجمة. فالتزمت أيضا مراعاتها وإضافاتها في مواضعها، إلى جانب التصحيحات والتعقيبات الأخرى التى ألحقها بروكلمان في أواخر الأجزاء من النسخ المطبوعة".

لقد كان بروكلمان أول من يعرف ما يعترى تأريخه من نقص واضطراب ومن هنا موالاته تصحيحه، ويذكر رودولف زلهايم أن هناك تصحيحات كثيرة بقيت على نسخته المخطوطة دون الإفادة منها. ورغم هذا الإخلاص النموذجي لعمله لا زال البعض منا يتباهى بمناجزة بروكلمان الذى مات منذ نصف قرن؛ فهذا يصحح أخطاء بروكلمان، وهذا يضعه في الميزان وثالث يكرر أن نسبة الصحة في كتابه لا تتعدى الخمسين بالمائة!

قبل أن نتحدث عن محاولة فؤاد سزكين (١٩٢٤ - ؟؟؟؟) "تاريخ التراث العربي"، لا بد أن نشير إلى علاقته بأستاذيه ريتر وريشر. فهيلموت ريتر عاش منذ ١٩٢٧ وحتى ١٩٤٩ في إستانبول حيث عمل مديرا لفرع الجمعية الألمانية الشرقية، واشتهر آنذاك بكتاباته عن المخطوطات العربية وتحقيقه لبعضها. وأثناء الحرب تعرف سزكين على ريتر وسمع منه أن كتاب بروكلمان لا يكفي لمعرفة التراث العربي خاصة بعد ظهور مجموعات جديدة من المخطوطات وازدهار حركة الفهرسة والتحقيق. كذلك تعرف على أوسكار ريشر الذى كان لا يزال يرى أن عمل بروكلمان حتى بعد التنقيح والإضافات ليس كافيا. وبعد موت بروكلمان واتته أيضا فكرة أن يقوم بجمع المواد اللازمة لإصدار طبعة جديدة من كتابه. وعندما بدأ سزكين يضطلع بالمهمة نفسه عمل لفترة مع ريشر ولكنه ولأسباب صحية لم يستطع مواصلة العمل وقد اشار إليه سزكين في مقدمة كتابه بوصفه "العالم الكبير بتاريخ الأدب العربي".

بدأ سزكين محاولته بوصفها إتماما وتصحيحا لبروكلمان ولكنها تطورت إلى إصدار طبعة جديدة تضم المواد كلها في ترتيب وتنسيق جديد. ومنذ عام ١٩٦٧ بدأت مجلدات الكتاب في الصدور وقد بلغت حتى الآن أثنى عشر مجلدا تشمل الفترة حتى عام ٤٣٠هـ/١٠٨٨م. وإلى جانب أنه استخدام مصطلح "التراث" بدلا من "الأدب" مما جعل العنوان يناسب المادة التى تشمل مجالات علمية وأدبية متنوعة، نجده يعيد ترتيب المواد فيقدم علوم القرآن على الشعر. ورغم أهمية وتميز إضافاته؛ فإن كتابه لا يغنينا إلا عن نصف عمل بروكلمان تقريبا، حيث ينتهى عند الحادى عشر الميلادى بينما يستمر تاريخ بروكلمان تقريبا حتى نهاية النصف الأول من القرن العشرين، ومن هنا فهو لا زال يحتفظ بأهميته حتى وإن أقتصر الأمر على فترة القرون العشرة الأخيرة!

منذ صدور عمل سزكين تواصل العمل في اتجاهات عدة؛ فإلى جانب مشروع فهرسة المخطوطات الشرقية في ألمانيا، والتى صدر ضمنها العمل المهم لرودولف زلهايم "مواد لتاريخ الأدب العربي"، تواصل العمل على محاولة التأريخ

للأدب الإبداعي العربي؛ حيث صدرت في الثمانينيات عدة محاولات يمكن أن تعد من قبيل تاريخ الأدب. محاولة فردية لإيفالد فاغنر صدرت في جزئين (١٩٨٧/١٩٨٨) تحت عنوان «مبادئ الشعر العربي الكلاسيكي». ومحاولتان جماعيتان أشرف على الأولى هيلموت غيتيا وصدرت عام ١٩٨٧ ضمن كتاب «مبادىء الفيلولوجيا العربية»، وأشرف على الثانية فولفهارت هاينرشيس وصدرت عام ١٩٩٠ في سلسلة المرجع الحديث لعلم الأدب تحت عنوان «العصور الوسطى الشرقية».

ولكن هذه المحاولات ـ باستثناء محاولة غيتيا ـ كانت تتوقف عند ما يسمى بفترة الأدب الكلاسيكي العربي التي تحدد نهايتها إلى حد ما اعتباطيا؛ ففاغنر (١٩٢٧ ـ ..) توقف عند نهاية الألف الميلادي الأول وعلل هذا بأن هذا التاريخ يمثل في رأيه نهاية ازدهار الشعر العربي الكلاسيكي وبأنه لم يقع على معالجات للشعر العربي بعد هذه الفترة (ص١٠) وكأنه يؤرخ للمعالجات (الغربية) حول الشعر العربي. وإلى جانب هذا فإنه قصر معالجته جغرافيا على الجزء الأسيوي من الشعر العربي أي أنه تجنب الشعر العربي في الأندلس وشمال افريقيا لأن هذا الشعر في رأيه خاصة في الأندلس تطور بطريقة مغايرة (ص. ١١) وكان هذا سبب كاف لإخراجه من دائرة الشعر العربي الكلاسيكي، ولكن هذا لا يمنع من القول بأن الكتاب بجزئيه يعد حتى الآن أفضل معالجة تأسيسية للشعر العربي الكلاسيكي في اللغة الألمانية.

أما المحاولة التى أشرف عليها هاينرشيس (١٩٤١ـ..) وشارك فيها متخصصون في مجالات استشراقية مختلفة فرغم أنها لم تقتصر على الأدب العربي الوسيط، وإنما شملت الآداب الشرقية الأخرى إلا أنها قدمت نظرة شاملة ومتميزة على أهم الأنواع الأدبية الكلاسيكية الشرقية وتأثيراتها المتبادلة فيما بينها وعلى الآداب الغربية عامة والألمانية خاصة.

أما المحاولة الوحيدة التي مثلت استثناء في شمولها فهى التي أشرف عليها غيتيا؛ حيث خصص المجلد الثانى وجزء من الثالث (الملحق) لعلم الأدب. ورغم أن موضوعات المجلد الثانى دارت في الغالب حول الأدب الكلاسيكي، فإننا نجد مقالتين عن الأدب الحديث: الأولى عن الأشكال التقليدية والأشكال الجديدة في الشعر العربي المعاصر لصاموبل موريه، والثانية عن الأدب العربي الحديث لياكوب لانداو وكلاهما من الجامعة العبرية في القدس. أما المقالة الوحيدة في الكتاب ككل والتى كتبت من قبل أكاديمي ألماني وتدور حول الأدب العربي الحديث فهى مقال فيبكه فالتر في الملحق ودارت حول التطورات الحديثة في الأدب السردي والمسرحي العربي.

كانت فيبكه فالتر (١٩٣٥ـ..) أيضا صاحبة المحاولة الأخيرة للتأريخ للأدب العربي والتى صدرت عام ٢٠٠٤ تحت عنوان «تاريخ موجز للأدب العربي من الجاهلية حتى الآن». كما نفهم من الكتاب فقد خطط له من قبل دار النشر التى طمحت إلى نشر عمل أصغر ولكنه تضخم على يد مؤلفته، ربما داخلته بسبب ذلك بعض الهنات التى لم تنل رضى أهل التخصص.

ولكن مما يحسب للمؤلفة أنها عملت على موضوعها بشجاعة ورغبة في توصيله للجمهور العريض الذى كتبت له والذى تخلت لأجله ـ إلا في قائمة المصادر ـ عن الطريقة الأكاديمية المعتادة لرسم الأسماء العربية بالحروف اللاتينية، وربما لهذا أيضا برزت النغمة التعليمية في الكتاب ككل. لكن أبرز ما يمكن أن يؤخذ على الكتاب هو عدم توازنه في توزيع أحجام الفصول مما قد يعطى فكرة مغلوطة عن أهمية وعدم أهمية كل مرحلة أدبية. فبعد الباب الأول الذى تحدثت فيه المؤلفة عن بعض القضايا المهمة لتاريخ الأدب انتقلت إلى صلب الموضوع بأن قسمت تاريخ الأدب العربي إلى ثلاث مراحل: العصر الجاهلي، العصر الإسلامي حتى عام ١٨٠٠ تقريبا، وأخيرا القرنين التاسع عشر والعشرين. وهى تتحدث بطريقة إجمالية (مخلة) عن المرحلتين الأولى (١١ صفحة) والثالثة (١٩ صفحة)، بينما تقدم عرضا وافيا للمرحلة الثانية (٢٢٢ صفحة)، ولكنها ركزت في هذا العرض على النتاج السردي، ولم تعط النتاج الشعري سوى (٣٥ صفحة) تقريبا، بل لم تمثل له. يضاف إلى هذا عدم توازن معالجتها للأنواع السردية المختلفة؛ فبينما اختصرت في الحديث عن بعض الأنواع ركزت على أنواع سردية أخرى واستعرضت بتوسع حياة بعض المؤلفين ومؤلفاتهم: يكفى مثلا أن الجاحظ قد حظي بخمس عشرة صفحة بينما كاد المتنبي وأبو العلاء المعري أن يتعرضا للتجاهل.

ورغم هذا فالكتاب ـ باستثناء الفصل الأخير ـ يمثل تطورا في سياقه. وإذا كان هذا الفصل "مجرد مقدمة" لما وعدت به من "عرض شامل" للأدب العربي الحديث فلربما يغفر لها تحقيق هذا الوعد المستقبلي ما اقترفته في هذا الفصل ـ رجاء ألا تستنكف من الاستفادة من الدراسات الكثيرة التى يكتبها أصحاب اللغة حول الحقب والموضوعات ذاتها، وكذلك تلك التى قام بها شباب المستشرقين الألمان حول الأدب العربي الحديث!

عبد السلام حيدر: دكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة بامبرغ. باحث مصري متخصص في الفلسفة والاستشراق الألماني.

يوآخيم سارتوريوس Joachim Sartorius

الوجـه والجلبـة

المناظر الطبيعية في وجوه مروان

١

...

أن تكون رساماً حـقاً يعني أمرين: أن تشتـغل بعمقٍ جسدياً ونفـسياً على ظاهرة اللون وأن تبـحث عن مفـردات من الأشكال التي تسـمح بالتعـبيـر عن قضـايا وجودية عن طريق فن الرسم.

هكذا يركز مـروان منذ عشـرات السنين، وبغنىً عظيم في التحـول، على الوجه البشري، وحـده تقريباً، الذي يمثل بالنسـبة له مرآة الوجود الثمـينة. في لوحاته الموسومة "وجوه مـشهدية" و"رؤوس" يعكس مروان بالدرجة نفـسها الذكريات الفردية الحـسيـة المرتبطة بالعالم العـربي خلال طفـولته، وكـذلك خبـرةَ العالم النموذجية للفـرد التي تتكثف في اللوحة إلى حد اكتسابها صـلاحية عامة. وفي دمشق حـيث نجتمع لتكريمه، نجده المعـلّم الذي صاغته الغُـربة والذي بقي خارج العالم العـربي معلّم الغربة. وفـوق ذلك صار مروان مواطـناً عالمياً. ولهذا فـقد صار بلوحـاته وسيطاً وناقـلاً، لا بين الحضارات فـحسب، بل أيضـاً بين العالم الداخلي والعالم الخارجي.

...

٢

ثمة ثبات موضوعـاتي أو شكلي في فن مروان خلال نصف قرن، على الرأس ـ الوجه، السحنة. الرأس كمشهد للأسئلة الأخيرة. إن الأجزاء الثلاثة لأهم رواية في القرن العشرين، أي "الإعماء" لإلياس كانتّي، تحمل العناوين التالية: "رأس بلا عالم، عـالم بلا رأس، العالم في الرأس". ومـروان يفكر بالرأس باعتـباره عالمًا، مشهـداً للنفس، استدارة كبيرة للـكون. كمكان للحزن، للحب، للكآبة. لأن العينين سواء أكانتا بحدقتين أم لا، تكـونان دائماً متجهتين نحو الداخل، أي أنهـما تلتمعـان وتصدّان في الوقت نفسـه. وعلى مدى عشـرات السنين تنوعت تشكيلات مروان لهذه الموضوعة المركزية، التي رغم محدوديتها المضمونية تعكس جميع إمكانياتها الفنية، والتي بـلغت أوجها في سلسلة"٩٩ وجهاً" ـ حيث ينوّه الرقم إلى أسـمـاء الله الحـسنى المذكـورة في القـرآن ـ وهي سلسلة من الأوراق الغرافيكية لا شبيه لها، يمكننا بارتياح أن نعتبرها نتيجة جميع ابتكاراته التصويرية عبر وسـيلة يتقن استخدامهـا بأستاذية. وكما في مـا لا يُحصى من الانعكاسات والتشبـيهات يعكس مـروان هنا الحالة الأساسيـة للإنسان متوصـلاً إلى مقولات صحيـحة حول قابلية إلحاق الأذى به، حـول خوفه وخجله، وأيضاً حـول وعيه بالذات واستعـداده اللا مشروط لتقديم المساعـدة. إن رؤوس مروان تدهشنا دائماً بقابليتها للحياة. إنها تنوب عن الجسد بكامله، وبالتالي فإنها تنوب عن الإنسان.

إن مثل هذه الرؤوس، بما فيها رؤوس مروان الأخيـرة الضخمة، ما هي في نهاية المطاف سوى علامـات فنية، لا صلاحية لها إلا في الميـدان الجمالي، وهي هناك محملةٌ بمغزى مختلف كلياً، يلامس ـ لدى مروان ـ ما هو سحري وصوفي.

ألسنا جميعنا في حالة بحث عن مجاز قوي، عن تجسّد الإلهي في الأرضي؟ مروان يجد ذلك في الرأس، يجد العالم في الرأس، لكنه لا يرسم الرأس بولع خاص، بل انطلاقاً من كونه مأخوذاً بعاطفة عميقة لأن يجعل العالم مرئياً ويفسره. ولما كان دائماً وأبداً يعود إلى الرؤوس، مبتعداً عن موضوعات اللوحات الأخرى، كلوحات الطبيعة الصامتة حيث تعيش الأشياء حياتها الدرامية الخاصة، وعن لوحات العرائس، تلك الدمى التي تشكل مساحات إسقاط للرسم الشامل المحرر حسياً، فإن ما يريده مروان هو تقدم الوصف الأكثر تركيزاً للعالم. إنه ينوع ديكور موضوعه، إنه يكرر العالم. وإذا أمعنا النظر طويلاً في هذه الرؤوس، وتقبلناها حتى تأذن لنا بدخولها، فعندما سندخل برزخاً يتموضع بين سكينة أزلية وبين حزن متجه نحو الخارج بصرخة كتيمة.

. . . .

٣

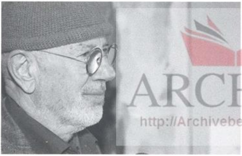
دعونا، حسبما ذكرت سابقاً ننتقل في خطوة ثانية إلى عملية فن الرسم التي تقودنا إلى لوحات الرؤوس هذه. أحياناً كان يقارن مروان بين الرسام ومهندس العمارة. فهو يحتاج إلى وقت طويل لينجز لوحة. ولا ينجز في بعض السنوات سوى أربع أو خمس لوحات، يعتبرها "منتهية" حقاً. إنه يرسم طبقة فوق أخرى بدأب كبير وكثافة عالية ولكأن التجارب تتبلور في أثناء ذلك.

ومثلما يتعامل مهندس العمارة مع مواده من حجر وفولاذ وإسمنت وملاط وزجاج، هكذا يتعامل الرسام مع الألوان. فإلى جانب الصفات الفيزيائية للألوان القابلة للقياس، وإلى جانب نوعيتها الحسية، يمتلك كل لون في كل مرة هالةً خاصة وطاقة فكرية واستعداداً روحياً. وفي لوحات السنوات الأخيرة ذات الألوان القاتمة والحارة غالباً يهدف مروان إلى تحقيق تأثير صوفي. بحيث يمكن الحديث عن فن رسم عظيم ثان من الشرق، عن أيقونات غير مسطحة، بل متحللة إلى ضربات ريشة حركية بمثابة كتابة غامضة أو فن خط خاص - ويمكن الحديث عن أيقونات عربية. فالوجه لا يتخلق إلا لونياً حركياً، والألوان هي وسيلة البحث عن المضمون.

وفي ما يخص اللوحات الكبيرة للرؤوس الهائلة التي بدأ مروان يرسمها بدءاً من عام ١٩٩٦، أي خلال السنوات العشر الأخيرة تقريباً، والتي تمتاز بطبقات اللون البالغة الكثافة، وبأنفاق من قنوات زرقاء وخضراء، وفوهات براكينَ رمادية سوداءَ تلتمع من خلالها تدرجات البني، كان لا بد لي من أن أفكر بتصور الإسلام عن خلق الإنسان من صلصال، ثم من علق، متخذاً من ثم أشكالاً متعددة حتى بلوغه هيئته النهائية.

يمكن للمرء أن يقول إن لوحات مروان مدفونة في الرسم. متأرجحةً بين مادة مضيئة وظاهرة وجه. وهذا الوجه يحتاج إلى وقت للتعرف عليه. فهو عن قرب صخبٌ من الظلال والأضواء، لعبةٌ حرة للألوان، مادةٌ سميكة سائلة حسية. وعن بعد يرتبُ نفسه، فيوجد، مواجهاً لنا بجبهته وعينيه وأنفه وشفتيه وذقنه، حضورٌ لا يمكن أن يُمحى. ومثله كمثل رسامين آخرين كبار قبله: بونّار، بيكاسو، روتكو، صار مروان عندما تقدم في السن أكثر جرأة. فعن طريق كتل لونية ونقاط عابرة وخطوط وكتابة حركية مرتجلة يهدف مروان إلى خلق كثافة تصبح أكثر حدة في تحولات الصورة المتعددة، كلما ازددنا اقتراباً منها. وهذه الكثافة المتوقدة المرتعشة تمثل نوعاً من المصالحة بين الأنا والعالم، وبين العالم المرئي وعالم آخر.

ما الذي أريده بقولي هذا؟ مروان رسام، أولاً وأخيراً رسام. لكنه في الوقت نفسه متصوف يغرف من التراث العربي بقدر ما يغرف من التقاليد الغربية. وما ينتج عن ذلك في لوحاته هو الجمال الداخلي. وهذا السحر ليس



الفنان: مروان، الصورة: Jason Kassab -Bachi

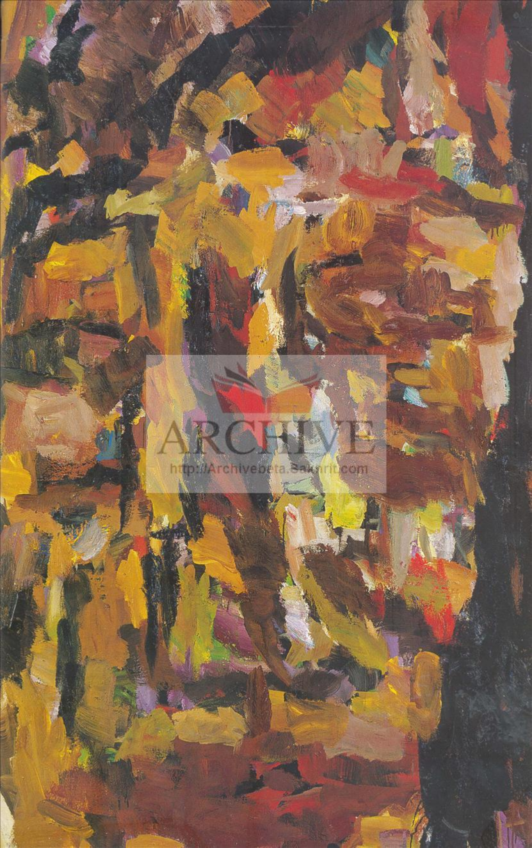
ساكناً، ففي سكينة لوحاته نستشعر الحركة، وعندما ندرك فراغ النظرة ندرك الكون. وبهذا المعنى فإن هذه اللوحات التي تجعل اللا مرئي حقيقياً تقارب حدود الشعر. بحيث أن آثار اليد تحاول أن تلحق بصوت القلب وأن تجعل صوت القلب نغماً للعالم.

مقتطفات من الكلمة التي ألقاها الشاعر الألماني يوآخيم سارتوريوس في حفل تكريم مروان بدمشق.

ترجمة: غونتر أورد

راجعها: أدونيس

يوآخيم سارتوريوس: شاعر ألماني.



Robert Kudielka روبرت كوديلكا

حلم مروان

قبل نحو عشرين عاماً، عندما بدأت صداقتنا حكى لي مروان في مرسمه حلماً. المكان حيث دارت أحداث الحلم هو مدينة، كما قال، مدينة تزهر في الربيع فجأة كلها معاً. ثمة بياض مشع يتخلله لون وردي خفيف يملأ الشوارع والساحات. فهذه المدينة التي حلم بها تقع في وسط حقل هائل من الأشجار. أجل، إنها أشبه ببستان. ومروان يرى نفسه بين مجموعة من النساء يحملن سلالاً ثقيلة على رؤوسهن. إنهن يجلبن المشمش المفرغ من البزر لِيُجمع في حفر مطلية بالملاط مخصصة لذلك. وعندما تنضج الكتلة البرتقالية البنية إلى الحد اللازم، حسبما شرح مروان، تُصب لتجف في صوان من خشب الجوز. ثم تُقص الشرائح وتُرفع كما قطع الكاتو.

وبعد أيام، عندما بدأت بتدوين الحلم، تبيّن لي، أن لون المكان على الأقل خلال الحديث في المرسم كان ماثلاً أمام عيني. فالبني الدافئ الذي يميل إلى البرتقالي الأصفر المشوب بالوردي يشكل نغمة رئيسية في رسوم مروان؛ ثم إن البذخ والبنية الكثيفة كالحفر النافر وتدرجات اللون المشبعة والخط اللاهي الملتذ تمثل دلالة على حسية لم تزدهر على ما يبدو في تربة أوربية.

ولكن مهلاً. فالتصنيف المتسرع لما هو غريب يخضع بسهولة للكليشات المتداولة التي لا تصمد أمام التمحيص. إن اللون المحلي للحلم لا يتطابق إلا تقريبياً مع تيار اللونية في لوحات مروان، حيث الوردي أشد بنيّة وزرقة وأقرب إلى الأحمر القاني المزرق منه إلى الدرجة الفاتحة لثمار المشمش؛ كما أن النور الخاص بألوانه يتولد عادة من لونية رملية متغيرة، مختلفة بوضوح عن البرتقالي المُشبع لثمار المشمش. والتداعي الذي يولده عبق الروائح وملذات العالم الشرقي لا يصيب سوى نصف الحقيقة. فمروان، حسبما يتجلى من سياق حلمه، لم يخرج مع النساء إلى الساحة ذات الحُفر الملاطية، ولم ينتظر حتى نضوج الجوهر الثمين لبساتين الوطن ليصير لذة جاهزة للمذاق. بل، حسب هذا الحلم الذي يعود بالتحديد إلى عام ١٩٦٨، هرب مروان على الأرجح، تماماً مثلما غادر دمشق فعلياً قبل عقد من الزمن. لكنه لم يغادرها إلى الصحراء، إلى المكان الفكري المضاد لكافة أشكال الدلع الحسي. لا، ففي عام ١٩٥٧ غادر مروان إلى برلين، ولنقل إلى نهاية العالم الأخرى: إلى مدينة يبدأ الربيع فيها بالنور الخافت الصدئ الأخضر لأشجار الزيزفون في الشوارع، وحيث الأشجار في الخريف، ترش رذاذ قوتها المجتمعة كألعاب نارية ملونة، بدلاً من أن تحمل الثمر. إن برلين هي النقيض تماماً لدمشق الحكائية في واحتها الغوطة: برلين مدينة رثة، مباشرة، سليطة، مترعة غالباً بأنشطة لا مجدية. ولكن هناك تماماً، في أقصى البعد عن منبته، وُلد مروان ثانية ـ كرسام.

إن حلم مروان لا يحكي إلا ظاهرياً عن عربي غادر وطنه بملء حريته، وما زالت تراوده الأحلام حتى بعد عشر سنوات حول شعوره بالذنب والخجل لأنه تخلى عن ذويه. فهذا لا يشكل سوى القناع الخارجي الغرائبي المضلل للحكاية. أما على المستوى الأعمق فإن الحلم يروي قصة الفراق المؤلم والمحرر الذي يتصف به على ما يبدو كل إبداع فني. في رواية مارسيل بروست "البحث عن الزمن الضائع" يقول الرسام إلستير حول هذه الحالة بجلاء: "لا يمكن للإنسان إن يبعثَ من يحب إلا بالتخلي عنه".

ولقد نجح مروان في هذه اللعبة الخطيرة. فحلمه ينتهي بخلاص مفاجئ. إذ يتذكر بأن النسوة، نسوة دمشق قد لحفن به، بالابن الضال وعانقنه وقبّلنَه، قائلات: لا، لسنا غاضبات منك، نحن لم ننسك!" كان هذا هو الحكم بالعفو، وما يستحق أن يتمسك به الإنسان هو أن مضمون الغفران لم يكن: "نحن نحبك، لأنك لم تنسنا، بل بالعكس تماماً: نحن، حاملات الثمار الرائعة، لم نتخلَّ عنك في غربتك. فكل ملاحة وترف الحسية العربية عادت لتظهر مجدداً في لوحات مروان، ولكن في شكل متبدل: مُصفاة عبر اختبار الخسران، عبر التخلي الواعي عن كل تنويه عاطفي حكائي أو فولكلوري. إن الرسام مروان ليس "لاعباً عالمياً" هدفه يهدف إلى الربح في سوق الفن الدولي بإرثه العربي، بل هو بكل معنى الكلمة فنان حديث لا يندرج في مدرسة أو تيار أسلوبي أو تقليد فني، وفنه من دون كبير مبالغة يمكن أن يُناقش في سياق فنانين أوربيين، لنقل مثل فان غوغ وسوتين وكورينث أو كوكوشكا.

ترجمة: نبيل حفار

روبرت كوديلكا: أستاذ علم الجمال وناقد تشكيلي ألماني.

عودة الطفل الكبير إلى دمشقه

«فكر وفن» تحاور مروان

بمناسبة بلوغ الفنان السوري المقيم في برلين مـروان قصاب باشي السبعين ومرور حـوالي نصف قرن على إقامتـه في ألمانيا قام «معهد غوته» بدمشق و «غـاليري أتاسي» بتنظيم معرض تكريمي له في «خان أسعد باشا» بـدمشق بعنوان: «دمشق ـ برلين ـ دمـشق»، عرض فيـه آخر أعمـال مروان الدمشقيـة قبل رحيله إلى ألمانيا مع أعمـاله البرلينية الـتي أنجزها في السنوات الأخيـرة. كما تم تنظيم ندوة على هامش المعـرض تحت عنوان: «مروان بين الذاكرة المشرقيـة والمكان الآخر»، شـارك فيها عـدد من النقاد العرب والألمان الذين رافـقوا مسيـرة هذا الفنان. وبهذه المناسبة التقت «فكر وفن» بمروان وأجرت معه الحوار التالي:

مروان، كيف تصف هذه العودة القوية إلى دمشق بعد مـا يقارب النصف قرن من الغياب، بالطبع هذا ليس معرضك الأول هناك، لكنه المعرض التكريمي الكبير الذي يشمل أهم مرحلتين في أعمالك، أقصد الدمشقية والبرلينية الأخيرة؟

لقد كانت هذه العودة حدثا عاطـفيا وكبيرا بالنسبة إلي. إنها عودة الطفل الكبير إلى دمشقه مع باقة من الأعمـال الأخيرة ذات الحـجوم الكبيـرة التي تعكس تجربتي الفنيـة خلال ثلاثة عقـود على الأقل. وقد ربطت هذا ببعض الأعمـال الدمشقية الأخيرة التي رسمتها قبل مغادرتي الوطن وكـانت الغاية منها أن أربط بين النطفة الداخلية الأولى، التي تكـمن فيها بذور المستقبـل ورؤيتي الداخلية لعملي الفني، وبين كل ما جـاء بعد ذلك. وغـالبا مـا ربط البـاحثون تلك الأعـمال من حـيث الرؤية والشكل بالأعـمال اللاحقة. كما أني أخـذت عددا من الوثائق والقصاصات إلى جانب الدفاتر وعددا مـستعارا من رسائلي إلى صديقي عـبد الرحمن منيف، وهي مزينة بالرسـوم المائية. وعرض ذلك كله في أربعة فـترينات في زوايا الخان (خان أسعد باشا). وبذلك اكتملت الحلقة وأعطت الجمهور فكرة أوسع عن طموحاتي الفنية والشخصية وكان الأمر احتفاء يقارب المهرجان قوبل من الجمهور بالفضول وحب الاكتشاف.

ناقد أعـمالك الأبرز الألمـاني يورن ميـركيرت يقـول إنّ عالمك غريب ومـألوف في الوقت نفسه، مـن أين تأتي هذه الغرابة وتلك الألفة؟

لم يستطع النقـاد والباحثـون أن يصنفوني في مدرسـة معينة، لذلك اعتـبروني فنانا فرديا. أمـا الغريب المألوف وبالعكس، فهـو صفة أساسيـة في أعمالي. فمـا تكاد اللوحة تكشف عن ذاتها للمـتلقي حتى تختـفي لتظهر بوجه جديـد وهكذا. إنّ هذا ليس من باب (الطريقة) وإنما سعي شـخصي وبديهي، ولا شك أنّ منبتي الشرقي وروحـانية العالم الذي أحمل حضارته إلى جـانب طموحي الفني ورؤيتي للعمل الفني كوثيقة وموقف لعبا دورا هاما في ذلك.

ما لفت نظري في مناقشـة بدمشق حول أعمالك (عام ١٩٩٥) شارك فـيها عدد كبيـر من الفنانين السوريين ومنهم المرحوم فاتح المدرس، هو اتهام هؤلاء لك بالتغريب، في حين أن كل النقاد الألمان يرون العكس، كيف تفسر هذا التناقض؟

لم يكن ذلك رأيا ومـوقفا عـاما بل وجـهة نظر لا ترتبط بموضـوعية الرؤيا والاجـتهـاد. هناك إشارات وخطوط شكلية ترتبط بـالعمل مثل (التأليـف) حيث يأخذ غالبـا حركته مـن اليمين إلى اليسار كـما أنّ (معمـارية) اللوحة تأخذ بشكل عفـوي هذا المنحنى. وهذا يتضمن بشكل لا إرادي حـركة الخط العربي دون تخطيط مسبق ونظريات قد تكون خاطئة. أنا اكتشف هذه العلامات في أوقات لاحقة. الأمر يرتبط

بجنينية حضارة أحملها وذاكرتها المرئية والخبيئة في الذات. يضاف إلى ذلك المضمون الروحي، الذي تحمله سطوح العمل الحسية، والداعي إلى التأمل وتكرار التأويلات وهذا ما أعتقد أنه ميراث شرقي. وقد علقت في خان (خان أسعد باشا) إلى جانب المتتاليات (تسعة وتسعون رأسا) بيتا لابن عربي يقول:

وما الوجه إلا واحدا غير أنه ... إذا أنت عددت المرايا تعددا

وقد أكد من تابع أعمالي من الباحثين الألمان، والذين حاضروا في دمشق على هامش هذا المعرض، على ارتباط أعمالي بروحانية الشرق دون أن تفقد هذه الأعمال صفتها العالمية.

طيب مروان، لماذا لم يلحظ الشرقيون ذلك؟

لا أعتقد أنّ الشرقيين لم يلاحظوا ذلك. إنّ الكثيرين من المتلقين واجهوا لوحاتي بكثير من الحب والقرب والإعجاب. إنّ رؤية اللوحة والدخول في عالمها الحسي والروحي يتطلب من المتلقي موهبة وهذه هبة. ميركرت قال يومها: عندما أرى لوحات مروان في دمشق فهي تبدو لي غربية وعندما أراها في ألمانيا تبدو شرقية، دمشقية.

هل تعتقد أنّ سوء الفهم الشرقي لأعمالك يعود إلى تركيزك على الوجوه مثلا؟

لا، لا أعتقد ذلك، فقد قارن الفنان والباحث السوري إلياس زيات، في محاضرة له على هامش المعرض، بين الوجوه والرؤوس التي أرسمها وبين شخصيات المنطقة في الحضارة الفينيقية والسومرية واعتبرها، أي الرؤوس، أيقونات وامتدادا لتاريخ الشرق وطموحاته الروحية والحسية في رؤية الكون والذات والوجود.

هل فوجئت بهذا الاستنتاج؟

لا لم أفاجأ أبدا. فالفنان لا يرسم حسب جداول وطرق بل بحدس يرتبط بمعرفته السابقة التي جمعها من تجاربه الخاصة ومن بيئته وحضارته.

هناك من يقول إنّ «الفن الكبير» هو ذلك الذي يوحد بين اللغة الكونية والعناصر المحلية الأصلية والذاتية، إلى أي مدى وفقت في هذا الأمر؟

إنّ عمل الفنان ما هو إلا موقف خاص من الحياة والفن وهو تعبير عن مسألة الوجود والعدم مع الطموحات والهموم والأفراح. إنّ مسالة الحياة والحب والموت تلعب دورا أساسيا في عمل الفنان، وفي ذلك تعبير فردي عن اللغة الكونية والعناصر الذاتية. أعتقد أني واحد من هذه الأطراف التي كرست فنها لهذا الغرض دون تدبير سابق عن طريق المعرفة. وهذا ما أكده سارتوريوس وكوديلكا وآخرون. لم ألجأ إلى الفكر وحسب، بل إني دخلت نهر الحياة ومسيرتها دون أن أقع في فخ الوصف الأدبي وعن طريق اللوحة وأصولها.

الشاعر الألماني سارتوريوس يقول إنّ لوحاتك "تتأرجح بين التذكير والتأنيث، بين الجلاء والخفاء، بين الخوف من الوحدة والرغبة فيها" وهي لا تزال تنهض على هذه الثنائية؟

إنّ السؤال عن ماهية الحياة والأنا يواجه دائما تلك الثنائية التي تقدم لنا غنى وثروة وتقدم لنا الفرح مع الأسى؛ إذ لا

الفنان مروان قصاب باشي
ولد في دمشق ١٩٣٤/١/٣١

١٩٥٥ - ١٩٥٧	*دراسة الأدب العربي في جامعة دمشق، كلية الآداب*
١٩٥٧	*الجائزة الأولى في النحت في معرض الربيع، دمشق*
١٩٥٧ - ١٩٦٣	*دراسة الرسم في المعهد العالي لكلية الفنون الجميلة، برلين*
١٩٦٦	*جائزة كارل هوفر للرسم*
١٩٧٣	*منحة مدينة الفنون «Cité des Arts»، باريس*
١٩٧٧ - ١٩٧٩	*بروفسور زائر في المعهد العالي للفنون، برلين*
١٩٨٠	*بروفسور دائم في المعهد العالي للفنون، برلين*
١٩٩٤	*عضو في المجمع الفني في برلين وبراندنبورغ*
١٩٩٩	*تأسيس الأكاديمية الصيفية لدارة خالد شومان، عمّان*
٢٠٠٢	*جائزة فريد تيلر للرسم*
٢٠٠٥	*جائزة المنتدى الثقافي اللبناني للإبداع العربي*

يعيش متفرغاً للرسم في برلين منذ عام ١٩٦٢

معنى للحياة دون الموت والفرح دون الحزن والحب دون الفراق. وربما جاء الخفاء والظهور في أعمالي بسبب هذه الثنائيات والأسئلة المستمرة عن هذا كله عن طريق اللوحة.

السؤال الذي يتكرر دائما لماذا كل هذا التركيز على الوجه وتجاهل باقي الجسد؟

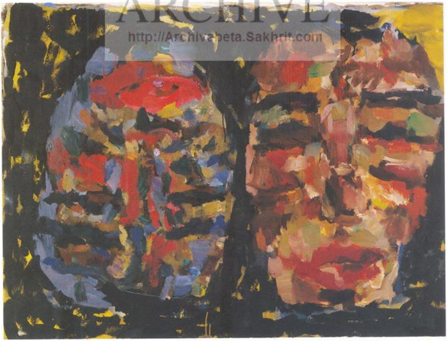
إنّ "الوجه المنظري" أو "مشهد وجهي" في السبعينات ثم الرؤوس مطلع الثمانينات وحتى الآن هي القصة الذاتية لفني ولي. إنّ الرأس هو "الشيء" وهو العالم و"الحدث". ولا شك أنّ علاقتي بالبادية، منذ طفولتي الأولى، كان لها فضل وتأثير كبير ومتميز علي وخصوصا في الاختصار على الشيء الهام والتأكيد عليه. إنّ وجود شجرة وحيدة أو حجر في ذلك النهائي وهي فسحة السماء والأرض وخط الأفق، تأخذ معنى وجوديا فريدا وجوهريا أيضا، وكأنه صلة الوصل المنتصبة نحو الأعلى ولا شيء آخر. ولا أزال أشعر بتلك الرعشة عندما ترى عيناي المدن الميتة في شمال سوريا أو أحجار البازلت السوداء الوادعة على أرض حوران الحمراء وكأن في ذلك خلاصة رائعة وفريدة عن الأشياء وعن الكون.

مروان، سؤال افتراضي، لو بقيت في دمشق ولم تعش نصف قرن في برلين وتحتك بهذا الشمال البارد هل كنت سترسم بهذه الطريقة التي ترسم بها الآن؟

كما قلت سابقا، إنّ أعمالي الدمشقية الأولى تشي بماهيتها بما جاء بعدها. ولكنّ الفنان يرتبط أيضا بظروف معينة تؤثر على خط مجراه. لقد قال الباحث والعالم الألماني إبهارد روترز في كتابته في الكاتالوج الأول عني عام ١٩٦٧ يقول: "لقد وجد مروان دمشقه الفنية في برلين. وهذه مقولة ذكية وسابقة. وشخصيا كنت دمشقيا في برلين أكثر مما لو بقيت فيها."

أجرى الحوار: أحمد حسو

الصديق، ٢٠٠٤، زيت على قماش، ٨٩ × ١٣٠ سم





عبد الرحمن منيف، ١٩٩٦، زيت على قماش، ٧٠ × ٦٥ سم

. . . لقد تحدثت ومروان طويلا، عن هذا الكم الهائل من الحزن الذي تمتلىء به لوحاته، هل له علاقة بحزن شمال أوروبا المنحدر إليها من عزلة البرد وفيض الفلسفة التي تتحدث عن وحدة الإنسان، ثم المصير التراجيدي الذي يترصده كل لحظة: الموت، وبالتالي تأثره بهذا الجو الذي انعكس في لوحاته؟ في هذه الأحاديث لم ينف مروان شبهة تأثير شمال أوروبا، ثم، وفي إطار الإجابة، تساءلنا: أين حصل الطوفان ولماذا وقعت كربلاء في هذه المنطقة، وكيف اجتاحت الأوبئة الحواضر فجعلتها خرائب، وكان يعجز الأحياء عن دفن الموتى، ثم جاءت الغزوات وأتت على الأخضر واليابس، وقضت على من تبقى من الأحياء، ثم الحروب والفتن وصراع الممالك، وما خلفته من دمار وويلات .. ألا تكفي هذه الأمثلة وغيرها الكثير، لأن تجعل الحزن رفيقا دائما لإنسان هذه المنطقة؟

قد يفسر هذا جانبا من الشجن الذي يتبدى حتى في لوحات مروان الأولى، ثم جاءت الغربة وما تتركه في القلب، وأيضا الحنين الموجع إلى الطفولة والأهل والأصدقاء، إضافة إلى كم من الأحزان، خاصة حين يغادرنا الذين نحبهم، إن هذا، واحد منه، يكفي لكي يسرق الابتسامة، ويغيّب الفرحة، ويجعل الإنسان يؤنب نفسه إذا قبض على نفسه في حالة فرح!

إن حزن مروان ميراث شرقي، قبل أن يكون "مكسبا" غربيا نتيجة الثقافة والاحتكاك والإقامة في برلين.

أما إذا سئل مروان لماذا اختار الوجه الشاقولي في مرحلته الحالية، فيجيب: "تحولت اللوحات من الأفقية إلى العمودية، من الأرض إلى السماء، باتجاه الله".

هذه الوجوه، المنتصبة بقوة، الناظرة إلى البعيد، المهمومة، الصاعدة إلى أعلى، والهائلة الضخامة، تبدو، كما يقول (الناقد الألماني) يورن ميركرت: "كقطع الصخر المكسرة المهمشة، مكونة مساحات لونية مرصوصة فوق بعضها في طبقات، وضعت هكذا وتركت أخيرا في اللمسات الأخيرة في توازن متذبذب". "وتمتلك السكون المتحرك، ولا تخسر شيئا من شفافيتها وتراكم طبقاتها، ثم من امتلائها بالضوء".

عبد الرحمن منيف

من كتاب: مروان قصاب باشي ـ رحلة الحياة والفن

يوتا ليمباخ Jutta Limbach

مئتا عام على وفاة شيلر

فريدريش شيلر ٢٠٠٥

إن ذكرى مرور مائتي عام على وفاة فريدريش شيلّر تمنحنا الفرصة، لكي نولي اهتماما خاصا بزميل غوته الأصغر سنا باعتبارهما ممثلي الكلاسيكية الألمانية المرموقين. فالاحتذاء بشيلر يدعنا نستعرض على خير وجه، أن مصطلح «الكلاسيكي» يعني حضورا سرمديا ونموذجيا. كغوته كان شيلّر مثاليا وواقعيا في ذات الوقت، شاعرا ومفكرا. منذ شبابه، كان يعكس الأبعاد الفلسفية لموضوعاته. في أطروحته انشغل الطبيب الشاب بالسؤال إن كان مصير الجسد يحدد تشكل الروح وعن كيفية حدوث ذلك. هذا ما يتطلب إيضاحه من القائمين على أبحاث الدماغ الحديثة التي أثارت في الآونة الأخيرة تحديات تناقض الفلسفة، وموضوع كهذا يكتسب آنية على الدوام. لا غرو، أن محاولة الفيلسوف والكاتب روديغر زافرانسكي (راجع نص زافرانسكي في هذا العدد) لإيضاح أوجه "التآمر بين الأجساد والأرواح" في كتابه عن حياة شيلر، تستحق اهتماما خاصا.

لم يكن شيلر متحمسا للحرية فحسب، بل كان مفكرا سياسيا أيضا، لم يكتف بما قدمه من تحف أدبية، مازالت حتى اليوم تغني نفائس الأقوال المأثورة الألمانية. كان رجل أخلاق بكل جوارحه، وقد حاول مذ نعومة أظفاره أن يقوم بدور الخطيب الواعظ. لم يستطع أحد سواه أن يزاوج بين القيم الاجتماعية والشعر. قصيدته الدرامية «الكفالة» هي إحدى الأعمال المؤثرة للغاية. في رسائله عن التربية الجمالية للانسان، يدعي أن شخصية المواطن لوحدها هي التي تخلق الدولة وتحافظ عليها وتجعل الحرية السياسية والمدنية ممكنة. لأن، هكذا يستطرد شيلر: "حتى لو هبطت الحكمة بذاتها من علياء الأولمب ووضعت دستورها الأكمل، ينبغي، بالطبع، أن تترك مسألة العمل به للناس". كذلك عمل الشيخوخة" فيلهلم تل"يسمح بقراءة تقدم دليلا على إدراك أن الجماعة السياسية المؤمنة بالحرية بحاجة إلى أخلاقيات مدنية.

إن رغبة شيلر في أن يؤثر في تكوين الأعراف، لم تخلق له على صعيد النقد الأدبي أصدقاء فقط. جرى تفسير أعماله في القرون السالفة وفقا لخلفيات المراحل التاريخية بطريقة مختلفة. وهكذا كانت نصوصه تغتاب على أنها، على سبيل المثال، تارة برجوازية وتارة أخرى غريبة الأطوار، بل حتى أنه جرت محاولات لاستخدامها في صيغ «قومية ـ وطنية». بيد أن اللقب الشرفي لهذا الكلاسيكي لم يكن موضوع نزاع قط. إن النتاج الأدبي السابق لسنة الاحتفال، والذي جعل «الطاولة الشيلّرية» في المكتبات تتنامى من أسبوع لآخر، يعكس اهتماما يقظا بهذا العبقري الشاب أبدا. وهكذا كأننا، ذلك ما نأمله مع فريتس شترن، "نهم فعلا بالعودة إلى بعض قيم القرن الثامن عشر، إلى عصر التنوير، إلى لحظة في أوروبا، نرمز لها باكتشاف الحرية". أن نقدم شيلر في ضوء تلقيه أدبيا من جديد ككاتب دراما موهوب وكاتب مقالة، ورجل تنوير ومرب، لهو تحد ومسرة لمعهد غوته.

ترجمة: علي أحمد محمود

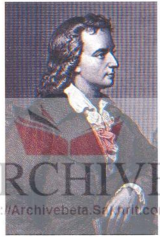
يوتا ليمباخ: مديرة معاهد غوته.

رودیغر زافرانسكي Rüdiger Safranski

شيلّر والعصر الذهبي للفكر الألماني

الإرادة لسان حال الحرية

تم تشريح جثة شيلر بعد وفاته في التاسع من أيار / مايو عام ١٨٠٥ وقد وجد أن الرئة "متهرئة ومهروسة وفي حالة اختلال تام" وأن القلب "بلا عضلات" وإن المرارة والطحال في حالة تضخم غير طبيعية، وإن الكليتين قد تحللتا." الطبيب الخاص لدوق فايمار، أضاف إلى التقرير الطبي جملة مقتضبة: "في حالة كهذه لا يسعنا إلا أن نعجب، كيف استطاع هذا الرجل المسكين أن يعيش كل هذه الفترة." ألم يكن شيلر نفسه من تحدث عن ذلك قائلا: إن الروح هي التي تبني جسدا لها؟ وهو على ما يبدو نجح في ذلك. حماسته الإبداعية أبقته على قيد الحياة لفترة أطول. هاينريش فوس، الذي كان رفيقا لشيلر وهو يحتضر، كتب: "من خلال فكره اللانهائي فقط يمكن إدراك، كيف استطاع أن يعيش كل هذه الفترة."



شيلر

نتيجة التشريح تسمح لنا بقراءة التعريف الأول لمثالية شيلر: المثالية هي أن يستطيع المرء، بفعل الحماسة، العيش لفترة أطول مما يسمح به الجسد. وهو فوز عظيم لإرادة مشرقة ونيرة.

كانت الإرادة عند شيلر لسانُ حالٍ للحرية. وقد أجاب بكل وضوح على السؤال، إن كانت إرادة حرة: لم لا تكون حرة تلك الإرادة، حيث ينفتح في كل لحظة أفقٌ من الإمكانيات المتاحة. حقا أن المرء يواجه باستمرار إمكانيات محددة، ولكنها إمكانيات لا تنتفي. وعلى هذا تكون الحريةُ زمنا مشرعا. وهنا لا يدور الحديث عن الخيار بين إمكانيات فحسب، إنما ما هو حاسم، هو الوجهُ الخلاقُ للحرية. يمكن للمرء التأثير في الأشياء والناس وذاته. فالحرية الخلاقة تجلب للعالم أشياء، لا تتوفر من دونها، وهي كانت كذلك باستمرار؛ فالخلق لا يأتي من العدم، إنما وفقا لمشيئة الخالق. وهي كذلك قوة للإبادة، مثلما تكون قادرة على مقاومة التأثيرات الضارة، كنوبات الألم التي تحيق بالجسد. كانت علاقة شيلر إزاء الطبيعة تتسم بالمجابهة، حتى مع نفسه. وكان الجسد هو المعتدي! ويوضح شيلر: "إننا لا نعتبر حالتنا الجسدية، التي تم تحديدها من خلال الطبيعة، جزءا من ذاتنا على الإطلاق، إنما نكاد نعدها شيئا خارجيا وغريبا."

وبذلك لا يكسب ود صديقه ونقيضه العظيم غوته. وهو قد أطلق على ذلك «إنجيل الحرية» الشيلري، وعنى به، أنه من ناحيته "لا يريد أن تقلص حقوق الطبيعة".

لكن ذلك بدا لشيلر غير معقول. فبالنسبة إليه، الطبيعة قوية لذلك الحد الذي لا تحتاج فيه إلى عون؛ ما يحتاج إلى مساعدة هو حقوق الفكر المحفوفة بالخطر وضمان نفوذ الحرية. إن مغامرة الحرية هي ما كان شيلر شغوفا بها، ولهذا أضحى سارتر نهايات القرن الثامن عشر. تكمن مثالية شيلر في قناعة، ترى أنه من الممكن أن نتحكم بالأشياء، بدلا من أن ندعها تستحوذ علينا. وهو كسارتر قد أوضح: المهم أن نصنع شيئا من ذلك الذي من أجله خلق الإنسان.

تحدث القريبون من شيلر بالإجماع عن أنه كان متوترا على الدوام، نشطا، مركزا، مستطلعا ويقظا جدا لحد الشك. خلافا لغوته كان شيلر لا يملك تلك الطمأنينة الرزينة والمتزنة إزاء العالم. فهو لم يشعر أنه مشمول بعطف طبيعة رحيمة. كل شيء ينبغي علينا عمله بأنفسنا! وهكذا أصبح لاعبا رياضيا على صعيد الإرادة، في الحياة والعمل.

هل حلت عليه التعاسة منذ البداية؟ لكن حاله لم يكن سيئا لهذه الدرجة. لكنه وقع فيما بعد تحت نفوذ دوق كان طاغية في كثير من الأحيان، إبان وجوده في مدرسة كارل. لقد أحب أباه الفعلي، لكنه كان يخشى الحاكم، الذي كان كأب يقتفي أثره حتى غرفة النوم، يخشاه لذلك الحد الذي جعله يتمرد عليه. كان شيلر ذلك الطفل الذي كثيرا ما كان عرضة

للمرض، وفجأة أضحى شابا، أبثر الوجه، مشدود القامة، وقليل الحيلة. كان يبدو في الزي المدرسي أقرب إلى فزّاعة. لم يكن يحبذ مظهره الخارجي، الذي وجد نفسه فيه. كان يضطرب في أعماقه شيء ما. شعر أنه قد قذف به في هذه الدنيا، فكان يرد على ذلك بخطط. كانت له دائما مشاريع ما، فقط على هذه الشاكلة كان يحتمل الحياة. كثيرا ما أسره الحياء، وشل حركاته، ثم يتحرر فجأة وينطلق يتحدث، سريعا، بلا مدى، كالفيض.

حماسة شيلر ناجمة عن التقزز من الحياة، التقزز، الذي كان يسعى دوما لتجاوزه والذي عبر عنه في عمله "قاطعو الطرق" بقوة. في هذه المسرحية العبقرية، التي تقتحم، كالظاهرة الطبيعية، أرض المسرح الألماني، يقتفي شيلر آثار أصل الشر: إنه يكشف فضيحة العبث والظلم لطبيعة تفضل واحدا وتظلم الأخر. يتورط المرء في ظروف تعيسة، مما يعطي مبررات جيدة، للارتياب بالحياة. وهكذا تنشأ ضغائن مميتة. ذلك ما كافحه شيلر حبا في الحياة المبدعة. تحمسه للحرية كان يعني كذلك أيضا إخضاع نفسه لعملية استشفاء للتخلص من السموم. شيلر كان في حاجة إلى ذلك، لاسيما عند لقائه مع غوته. فالصداقة والعمل المشترك مع غوته كانت من حسن حظ تاريخ الثقافة الألمانية وموضع زهوه، كانت فقط ممكنة، لأن شيلر أدرك، أنه إزاء الإنسان الفاضل لا حرية تمنح غير الحب (رسالة إلى غوته، ٢ تموز/يوليو ١٧٩٦). أعلن شيلر بلا وجل أن الحب هو القوة العظمى. حين كان شابا طور فلسفة للحب، تنزع إلى الاهتمام بموضوع كوني مهاب لـ "سلسلة عظيمة من الكائنات". كان شيلر أستاذا للإيحاء الذاتي، فهو يستطيع أن يضاعف من انفعالاته في موقف كهذا: كونوا متعانقين، أيها الملايين . . . كما أنه كان قادرا على تجميد انفعالاته لحد التصلب هلعا بصورة عدمية. إنه يعرف هوة العبث، لذلك نستشعر دوما روحا بروتستانتية في رؤاه عن الإخوة الإنسانية "رغم كل شيء". هناك مسابقة شيلرية: نريد أن نرى ذات مرة، من سيفوز على من، العقل على الجسد أم الجسد على العقل! شيلر كان يود أن يثبت، أنه ليس هناك مصير فحسب، يكابد منه المرء، إنما كذلك مصير يكونه المرء بعينه. لم يغب عنه، أن قوة المصير الذاتي تؤثر بطريقة جذابة ومعدية. لذلك كانت عنده موهبة للصداقة، ولذلك كانت عنده كاريزما. حتى غوته وجد نفسه منجذبا لحماسة شيلر. فشيلر استطاع، في النهاية، أن يبعث الانتعاش في عصر بأكمله. فهذا الابتهاج وما انبثق عنه، لاسيما في ميدان الفلسفة، أُطلق عليه فيما بعد «المثالية الألمانية»، وقد حولها بيتهوفن إلى ألحان خالدة.

ما ينبغي توضيحه، هو كيف استطاع شيلر أن يتعامل مع نفسه ومع الحياة كدراما وإخراج. حين أضحى مشهورا، أصبح روحا للملأ. كانت أزماته وتغيراته وتحولاته تجري أمام أعين الجمهور، الذي كان يشاهد بإعجاب واندهاش مسرح الحياة هذا. وقد مدح غوته فيما بعد تلون طبيعة صديقه: "كان إنسانا عظيما عجيبا. كل ثمانية أيام يكون شخصا مختلفا وكاملا."

أعمال شيلر هي صور مسرحية لهذا الجهد الحياتي. فهو قد تمسك بالقاعدة التي صاغها بنفسه: "فالإنسان يكون فقط إنساناً بمعنى الكلمة، حين يلعب." إن لعبة الفن تعد تجليا إلهيا. كأن شيلر أراد أن يقول بما جاء على لسان نيتشه: "نملك الفن، كي لا نهلك في هذه الحياة."

من منظور شيلر اكتسبت المثالية بهاء ورونقا. فالمذهب المثالي لن يتقادم حين يُفهم تماما، كما فهمه شيلر: الحرية زقاق؛ الفكر يصنع الجسد. وهكذا كان شيلر مشجعا عظيما للفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر. ولعب دورا مهما للغاية في صياغة الفكر الفلسفي في الفترة ما بين كانت وهيغل. وقد جرى الحديث عن تأثير شيلر في نشوء المثالية الألمانية؛ وكيف استطاع سويا مع غوته أن يكون فلكا مركزيا في الحياة الفكرية الألمانية. شيلر يعد محركا دافعا لخصومه أيضا. الرومانسيون كانوا بحاجة إلى وضع حد معه، كي يستطيعوا أن يجدوا أنفسهم. وفيما هم ينشدون الخلاص منه، ظل ملازما لهم. وهكذا تنشأ أوبرا الفكر العظيمة: في لحظة تاريخية لا مثيل لها من الشعرية الخلاقة يقفون جميعا على ذات المسرح، غوته، هردر، فيلاند، موريتس، نوفاليس، هولدرلين، شلّنغ، الاخوة شليغل، فيشته، هيغل، تيك وفي وسطهم شيلر، أستاذ لعبة الكريات الزجاجية.

صنع شيلر عصرا أدبيا، ولذلك نجد آثاره في سيرة الفترة الكلاسيكية والرومانسية. وفي الخلفية الدراما السياسية التي بدأت مع الثورة الفرنسية. الألمان، كما قال هاينريش هاينه ذات مرة، صنعوا ثورتهم "في هواء الحلم" فقط.

ربما كانت المثالية حلما. والثورة الحقيقية؟ ربما كانت حلما سيئا. شيلر الذي استلم بعد تأخير استغرق خمس سنوات، أي في عام ١٧٩٨ وثيقة مواطن شرف فرنسي مذيلة بتواقيع دانتي وكل الآخرين، الذين سبق أن قطعت أعناقهم، اتفق مع غوته على صيغة، أنهم أرسلوا له حق مواطنة "من مملكة الموت" (في الثالث من آذار/مارس ١٧٩٨).

مع شيلر نبلغ تخوم مملكة الظل الأخرى للماضي: في العصر الذهبي للفكر الألماني الماثل في الذاكرة. إنها سنوات المعجزة، تلك التي تساعدنا على الحفاظ على معنى الأشياء الفكرية المهمة والحقيقية للحياة.

ترجمة: علي أحمد محمود

Tim Nevill تيم نيفيل

ما بعد الإكزوتيكية

إفريقيا بتوزيع جديد

يُنتظر أن يكون العام الحالي عام اختراق للقارة الأفريقية على الصعيد الدولي، فلقد قررت منظمات الإغاثة الدولية توحيد قواها لإنهاء الفقر وجعله "في حكم التاريخ". وتعهد السياسيون بالقيام بخطوات فعالة لتخفيف معاناة الملايين من شعوب أفقر الدول في العالم، والذين يرزحون تحت إسر الفاقة. على أي حال يبقى أن نرى إذا ما كانت الوعود الممنوحة لتحسين وضع القارة الأفريقية حقيقةً أم مجرد فقاعات هوائية. هل سيتم تخليص القارة من ديونها ومدها بالدعم، وهل ستُتخذ أخيراً خطوات عملية طويلة المدى لتغيير النظام الاقتصادي المسبب لمعاناتها الشديدة؟

وفي هذا الإطار سيعقد صيف العام الحالي لقاء حاسم في بريطانيا بين وزراء اقتصاد ورؤساء حكومات الدول ذات النفوذ الإقتصادي الواسع، وبمناسبة هذا اللقاء ستقام احتفالية ثقافية كبيرة تحت اسم «إفريقيا ٢٠٠٥ / Africa 05». وتأمل هذه الاحتفالية في تغيير وعي الكثيرين بالقارة الأفريقية، التي يُنظر إليها على أنها قارة يخيم عليها الفقر والفساد والأوبئة. وكما عبر معلق بريطاني مرموق: "تستطيع الثقافة مخاطبة العقول المنفتحة والنفاذ داخل الوعي بطريقة عجزت عنها

View at the exhibition Afrika Remix, in the Kunstpalast, Düsseldorf, 2004. Photo: Stefan Weidner



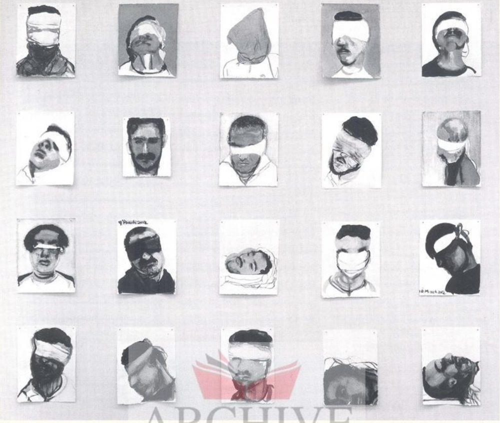
السياسة منذ زمن. هناك طرف من القصة طال غيابه، وهو الطرف الخاص بالإبداع المنقطع النظير لملايين الأفارقة الذين يتحايلون على الموارد الضئيلة لإنتاج فن خلاق".

معرض «أفريقيا بتوزيع جديد Africa Remix»[1] هو أكبر معرض يقام في أوروبا للفن الأفريقي المعاصر، وهو محصلة عمل دولي مشترك بين أربع من كبريات قاعات العرض. بدأت جولة المعرض العام الماضي في متحف «قصر الفنون» مدينة دوسلدورف الألمانية، برئاسة جان هوبرت مارتن والذي نظم العرض الطليعي «سحرة الأرض» في باريس قبل ستة عشر عاماً. والعرض الجديد يقدم فناً مدينياً مركباً لفنانين أفارقة على درجة عالية من الوعي بالخطاب الفني المعاصر، سواء شاؤوا الاشتراك فيه أم أبوا. واحتضنت قاعة هايورد اللندنية المعرض حتى السابع عشر من شهر نيسان/ أبريل ثم انتقل، في الرابع والعشرين من شهر أيار/ مايو إلى مركز جورج بومبيدو في باريس ليبقى هناك حتى الخامس عشر من شهر آب/ أغسطس، وستكون آخر محطاته متحف موري للفنون في طوكيو بين شهري أيار/ مايو وآب/ أغسطس هذا العام. ينظم عرض «إفريقيا بتوزيع جديد» الكاميروني سيمون نجامي مؤسس ومحرر صحيفة «ريفيو نوار»، ويقدم العرض أعمال خمسة وسبعين فناناً من ثلاث وعشرين دولة متخطياً حواجز التواصل بين المناطق الواقعة سابقاً تحت الاحتلال الفرنسي أو البريطاني أو البرتغالي. ويتعمد المعرض أن يكون انتقائياً، ساعياً إلى مزج الأجيال والوسائط، مزج التكنولوجيا المتقدمة والوسائل التقليدية. ويرى نجامي أن المعرض يشير إلى المرحلة الثالثة للإنتاج الفني الإفريقي في فترة ما بعد الكولونيالية. فلقد شهدت الأعوام التي تلت الاستقلال تركيزاً على تأصيل الهوية الأفريقية وجذورها. تلتها محاولات تعكس الرغبة في التخلص من الصورة محدودة الأفق والموضوعة من الخارج عن أفريقيا. واليوم يتقلب الفنانون الأفارقة بين هويات متنوعة ومتغيرة، متخطين مرحلة التركيز على الأصل العرقي. لذا يحتفي المعرض بالطاقات الخلاقة والاختلاف، أكثر من التركيز على الأصول القومية أو الثقافية. ويدور المعرض حول ثلاثة محاور أساسية: المحور الأول هو المدينة والريف، ويستكشف التناقضات بين تجربة الحياة العمرانية والحياة الريفية، مسلطاً الضوء على موضوعتي الحداثة والاصالة. المحور الثاني هو الهوية والتاريخ، ويتناول القوة والسلطة. أما المحور الثالث فهو الجسد والروح، ويدور حول أسئلة الهوية الشخصية، الدين والروحانيات، الجنس والجسد.

يعكس البوستر الداعي إلى هذا المعرض عبر أرجاء لندن الرغبة في اجتذاب جمهور جديد إلى مثل هذه الاحتفالية. فإضافة إلى الزوار التقليديين من الباحثين عن الاكزوتيكية هرباً من واقعهم اليومي، أو «صقور الثقافة» الذين يعرفون كم كان للفن التقليدي الأفريقي من تأثير على بيكاسو وغيره من عمالقة الفن الغربي في القرن العشرين، أو الليبراليين المصابين بعقدة الذنب لمعرفتهم مدى بشاعة الماضي الأوروبي في أفريقيا، أو الناشطين السياسيين الذين يستشعرون أنه قد آن أوان أفريقيا أخيراً، إضافة إلى كل هؤلاء يود المعرض اجتذاب الجمهور العريض الذي يهب وقت الأزمات ويستجيب لنداءات طلب المساعدة والتبرع، ذلك الجمهور الذي يستشف أن ما تحتاجه أفريقيا هو العدالة لا المعونة، وأن عدد ضحايا الإيدز والمجاعات في أفريقيا هو أضعاف عدد ضحايا موجات المد البحري «التسونامي» في المحيط الهندي. ويبدو أن هؤلاء هم من يتحدث إليهم البوستر بطريقته الحديثة والعصرية، فهو يعرض صورة "الزعيم الذي باع أفريقيا إلى المستعمرين من أجل حفنة من اللآلئ وبضعة أصداف وقواقع"، والتي تصور زعيم قبيلة أفريقية يرتدي جلد فهد مزيف، يجسده المصور الجنوب إفريقي صامويل فوسو، وتثقل صدره حلي ذهبية مقلدة، وتختفي عيناه وراء نظارة شمسية ضيقة ذات إطار أبيض، من النوع الذي ترتديه الفتيات الصغيرات، ويقبض الزعيم بين يديه على حزمة من زهور عباد الشمس الصناعية. على أي حال فإن ما ينتظر الجمهور بمجرد أن يدخلوا إلى قاعة العرض هو شيء شديد الاختلاف.

في مقدمة المعرض يوجد عامود مرتفع مكون من علب معدنية مضمومة إلى بعضها، وبشكل غريب يستدعي العامود، وفي الوقت نفسه يفكك الوجه الاكزوتيكي لأفريقيا الأقنعة والطقوس. فقد أعاد الفنان روموالد هازومي استخدام هيولي العلب المعدنية المستخدمة عادة في نقل الوقود في دولة بنين، وهي علب سيئة الصنع وتتسبب كثيراً في انفجارات هائلة، ونجح في عمل قناع جديد للأوروبيين المولعين بجمع الأقنعة، محافظاً على ماتبقى من طريقة التواصل مع الأجداد الأولين. عمل «في انتظار الباص» يسير في اتجاه مشابه، فهو تحويل لنفايات الحياة اليومية إلى أشخاص بالحجم الطبيعي تذكر بشخصيات نيجيرية مألوفة مثل رجل الأعمال، فتاة المتعة، المشلول، رجل الشرطة، بائعة السوق، عامل الطريق... الخ.

وهو عمل من انتاج الفنان ديلومبريزوليك Dilomprizulike المعروف في لاغوس باسم «رجل النفايات الإفريقي». يصاحب العمل نص قاس للفنان يشجب فيه:



Marlene Dumas: Blindfolded, 2001. 20 Drawings. From the exhibition Africa Remix, Hayward Gallery, London. Reproduction from the catalogue.

"الكنائس المضللة، ومدارس غسيل الدماغ، والعدالة المرتشية، والخدمات المدنية الشيطانية، والنظام السياسي الفاسد، وكل من جعل من أفريقيا جنة الجحيم التي يباح فيها كل شيء. والآن نقف في انتظار الباص ليأخذنا إلى أرض الميعاد بعد أن تواطئنا على حرق بيوتنا بأنفسنا". وفوق الرؤوس توجد طائرة معلقة متداعية للسقوط، مصنوعة أيضاً من النفايات، يقودها ما يشبه الموت. صانع الطائرة هو الفنان تيتوس من موزمبيق، وهو عضو في جماعة فنية تدعم المشروع الوطني المسمى "تحويل الأسلحة إلى محاريث" حيث تُجمع الأسلحة التي أطالت أمد الحرب الأهلية ويُعطى في مقابلها ماكينات خياطة و دراجات ومحاريث، وبعدها تحول الأسلحة إلى كراسي وأسرة وطاولات. وكمثال ساخر على عملية التحويل ستعرض نسخة مصغرة من برج ايفل يعلوها الصدأ، وهكذا يعاد تحويل Recycling الأسلحة التي باعها تجار الأسلحة الأوروبيون إلى أفريقيا وترد إليهم في شكل رمزي . أو كما يعنون كينيانبورن وانجيشي موتو كولاجه المرسوم بالألوان المائية "فراشة رقيقة تطير فوق حقول القتل".

قمة قاعة العرض الأولى وربما المعرض بأكمله هي ستار تذكاري معلق على الحائط، ألوانه الأحمر والذهبي والفضي والأسود والأخضر والبني. وهو عمل ملهم يقف أمامه المرء بجلال، وأي وظيفة للفن أعظم من أن يثير مشاعر الجلال والإعجاز، صاحب العمل هو البروفيسور الغاني الأناتوسي El Anatusi، أستاذ النحت في جامعة نيجيريا، وعُرف دولياً بعد مشاركته في بينالي فينيسيا عام ١٩٩٠. ما يبدو في هذا العمل على أنه قطعة نسيج تسير على درب التقاليد الغرب إفريقية في إحالتها المركبة إلى تاريخ المكان وعاداته هو في الواقع عمل صبور ومجتهد في وصل آلاف من سدادات الزجاجات المكبوسة والشرائح المعدنية المستخدمة في علب المشروبات الروحية المختلفة التي تنتجها أفريقيا اليوم. إنه تحويل منقطع النظير لحطام حياة الاستهلاك اليومية وإكسابها بعداً جديداً، وظيفة جديدة، معنى جديدا. يرى الأناتوسي أن عمله يعكس ملمحاً أفريقياً متفرداً وهو: عدم إهمال أي شيء. عندما تتحطم آنية على سبيل المثال يمكن استخدام

حطامها كسن أداة حفر أو تعليقها على الحائط كزينة. هذه الشذرات المتبقية تكتسب معنى ويصبح بإمكانها التحول إلى أعمال فنية، وكأن لسان حال الأناتوسي يقول: "هذه بضاعة أوروبا الفاسدة ردت إليها".

فوق درجات السلم المؤدية إلى المستوى الأعلى من قاعة هايوارد علقت مجموعة لوحات للفنانة الجنوب إفريقية مارلينا دوماس والمسماة «معصوب العينين»، وهي عشرون لوحة مفزعة تثير الصدمة تبدو فيها وجوه محجوبة لرجال أقرب أن يكونوا شرق أوسطيين عن كونهم إفريقيين سود، وهي تستدعي فوراً عند مشاهدتها معسكر اعتقال خليج غوانتانامو أو سجن أبو غريب أكثر من استدعائها ضحايا عذاب الفصل العنصري في جنوب أفريقيا. ومما يضاعف من أثر اللوحات سماع صوت قادم من شريط فيديو ليس له علاقة بالعمل لشخص يصرخ من الألم. فيلم «اوبو يقول الحقيقة» للفنان ويليام كينتريدج، هو فيلم رسوم متحركة، يقدم مسرح خيال ظل مستوحى من جلسات لجنة التسوية والحقيقة في حقبة ما بعد حكم البيض في جنوب أفريقيا، وهي اللجنة التي أخذت على عاتقها تنظيم جلسات يعترف فيها جلادو نظام الفصل العنصري بجرائمهم ويطلبون المغفرة من أقارب الضحايا. عمل الفنان ويلي بيستر المعنون: «إلى هؤلاء الذين تركناهم خلفنا»، يستخدم حطام معسكر جيش ووحدة شرطة لتصوير ضابط وحشي مهمته تنفيذ القوانين بالقوة، بصحبة كلبه المرعب. نوع آخر من العنف وثقه عمل الفنان بيري بيكل الذي يُظهر أجنة بيضاء محمولة داخل بعض الأفيال التي ذُبح الآلاف منها في موزامبيق عندما قرر المستوطنون البرتغاليون تحويلها إلى أرض زراعية جديدة، ثم عدلوا بعد ذلك عن رأيهم.

وتكثر في المعرض صور فوتوغرافية مؤثرة لناجين من محاولات الاستغلال ونزع الجذور، تمشي متقلقلة على الخط الرفيع الفاصل بين القنوط والأمل. هناك أثيوبيون يتحدثون عن مشاكلهم مع النساء البيض في السويد. كما تقدم الفنانة الجزائرية زينب سيديرا

Georges Lilanga di Nyama:

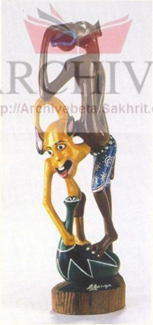
From the exhibition Africa Remix,

Hayward Gallery, London.

Reproduction from the catalogue.



Old Ketambo and Mr. Chicken, 2002



Looking for Water in the Village, 2002



Bhang Smoking, 2002

فيلماً صورت فيه والديها وهما يتحدثان عن كفاحهما ضد الاستعمار الفرنسي، وعن المشاكل التي واجهاها لبدء حياة اتسمت بعدم الاستقرار في فرنسا، وبعد أن نجحوا في جمع الأموال الكافية لبناء بيت في موطنهم اكتشفوا الحقيقة التي فطرت قلوبهم وهي أن أبنائهم البالغين يفضلون البقاء في باريس.

يشمل المعرض «القارة الأفريقية» بأكملها، فللمرة الأولى تشارك كل من مصر وتونس والجزائر والمغرب في معرض أفريقي. وقد تمثلت مشاركة دول الشمال الأفريقي بشكل أساسي في مجالي التصوير الفوتوغرافي والفيديو. فالفنان عمر Omar D. يعرض بورتريهات متقنة وشديدة الحساسية لنساء جزائريات، وتكشف صور الفنان المغربي هشام بنوحود Hicham Benohoud المسماة «حجرة الفصل» بحرص عن خيالات محمومة لمراهق صغير. وفي الفيديو يقدم معتز نصر من مصر فيلم «طبلة» مستخدماً ضرب الطبلة المصرية التقليدية كاستعارة حول العلاقة بين الحاكم والمحكوم. كما يُعرض فيلم "معالجات" للفنان المغربي منير فاطمي وفيه نرى أياد تزداد سواداً وتلوثاً بشكل غامض، وتعالج مكعباً كبيراً، ثم يتم قطع هذه الصورة بصورة سريعة للمصلين وهم يطوفون حول الكعبة، يُعرض الفيلم على حائط يحمل الجملة التالية: "أبي فقد كل أسنانه، أستطيع الآن أن أعضه". ربما كان هذا الأب هو الحكم الديني أو الحكم الفرنسي. أما فيلم زليخة بوعبدالله المرح "لنرقص" فتظهر فيه بطن راقصة شرقية مغطاة بما يشبه ميداليات ونياشين فرنسية، وتتلوى على أنغام النشيد القومي الفرنسي المارسيليز.

يحتوي كاتالوج المعرض على حوار مسهب مع الكاتب والشاعر التونسي عبد الوهاب المؤدب، وفيه يعرب عن شكوكه حول قوة الروابط الفنية القليلة التي تجمع شمال أفريقيا بالمنطقة الواقعة جنوب الصحراء الأفريقية ويُرجع ذلك إلى عاملين أولهما أن شبح تجارة العبيد القديم لم ينقشع بعد، وثانيهما أن الأصولية الإسلامية المتشددة تحرم التصوير أي المبدأ



Life the Ghetto, 2002



Trying to Get Assistance through Cellue Phone, 2002



Donkey Rider, 2000

الأساسي للفن البصري. ويعتقد عبد الوهاب المؤدب أن دول المغرب العربي القومية العلمانية قد تطورت على حساب جذورها الثقافية، لذا يصعب عليها الهروب من سطوة الفن الأوروبي. يواصل المؤدب بأن على فناني الشمال الأفريقي الاقتناع بأهمية الرافد القادم من منطقة جنوب الصحراء الغربية في ثقافة مكانهم، جنباً إلى رافد مشاركتهم في ثقافة البحر المتوسط العتيقة. مضيفاً: "نحتاج إلى خلق فضاء تدور فيه الأشياء، وكل من يمتلك الرغبة والقدرة في هذا الفضاء على روي قصته فأهلاً به".

لكن معرض «أفريقيا بتوزيع جديد» لا يخلو من لوحة عربية واحدة مرسومة، وهي للفنان السوداني المنفي حسان موسى وتدعى «العري الأمريكي العظيم Great American Nude». وتظهر اللوحة معالجة لإحدى كلاسيكيات لوحات العري الفرنسية حيث تتكئ موديل بإغراء على ديوان وثير، وبدلاً من رأسها ألصق الفنان رأس أسامة بن لادن ذا العمامة على جسدها، وفي الخلفية يرفرف علم أمريكي ملطخ بالدماء. تسير شيري سامبا من جمهورية الكونغو الديموقراطية في الطريق نفسه بعملها «العالم يتقيىء»، حيث تجسد العالم على شكل امرأة بوجه افريقي وبطن في آخر شهور الحمل، تتقيئ المرأة جسم القارة الأفريقية غير القابل للهضم على شكل دبابات وبنادق، ولمساعدتنا تسرد لنا أسماء قارات أخرى تستحق القيىء. وباستثناء العملين السابقين تظل ذائقة وجماليات «فن الشارع» غائبةً عن المعرض. على العكس من ذلك هناك الكثير من الفن الذي يروق للنقاد ومنظمي العروض وأصحاب قاعات العرض، ويُرضي مقتني اللوحات الذين يتنقلون من معرض أنيق إلى آخر في أرجاء السوق الدولي الكبير.

منظم معرض «أفريقيا بتوزيع جديد» سيمون نجامي يرفض الكليشيه المعاصر الخاص بالفصل بين المدينة والريف، فتختص المدينة بالحداثة والفوضى والاختلاط، بينما تختص القرية بالتقاليد وبالتواصل مع الأجداد. وهو يرى المدن الأفريقية كخليط من الامكانيات، أرض لا يملكها أحد، يعيش فيها القادمون الجدد مجهولين ومنزوعي الجذور، لذا يشعرون بالحنين إلى قراهم البعيدة حيث الوجوه المألوفة، ويعودون إليها دورياً لشحن بطارياتهم المعنوية. يعكس عنوان العمل المركب الذي قدمه الفنان باسكال مارتين تويو تشابك المدينة والقرية، إذ يُدعى العمل «العمران الريفي». أما صور أكيندوب أكينبي المصور النيجري فتنقل لنا جانباً من حياة المدن المليئة بالحيوية والاختلال في آن، حيث لم يستسلم هؤلاء المكافحون بعد للآلات، ولم تخطف أبصارهم بعد فانتازيا الاضواء الإلكترونية. كم تذكر طاقة البشر في التعافي من المحن وقدرتهم على تعديل مسار حياتهم بأهالي لندن في القرن التاسع عشر الذين كثيراً ما وصفهم شارلز ديكنز في كتبه. الهوة نفسها التي تفصل بين الفقراء والأغنياء تظهر واضحة في صور ديفيد غولدبلات الشهيرة التي صور فيها جنوب أفريقيا منذ أيام الفصل العنصري حتى وقتنا الحاضر. وتظهر سخريته اللاذعة من غرور المغتنين الجدد في صورة لبوابة معبد يوناني فخمة تقف أمام بناية سكنية مسيجة.

سؤال الأصالة يطرحه شريط الفيديو الذي قدمته الفنانة الكونغولية الأصل ميشيل ماجيما والمقيمة في فرنسا حالياً، ففي فيلمها المؤثر تقدم درساً تاريخياً مفيداً حول استغلال البحث عن هوية أفريقية أصيلة لأغراض أخرى. فتعرض صورها التوثيقية اجتماعاً حاشداً نُظم في كينشاسا أوائل الثمانينات كجزء من برنامج الرئيس موبوتو لترسيخ الأصالة الافريقية في جماهير ما كان يدعى آنذاك بزائير. ويلمح المرء في الصور بعض ظلال من «محاكمات نورمبيرغ» الشهيرة. كان ذلك في الوقت الذي ضرب فيه الأصدقاء الأوروبيون المهمون صفحاً عن بشاعة حكم موبوتو وطمعه، فنجح الأخير في تدمير الاقتصاد الوطني الكونغولي بعد أن أصابه جنون العظمة، وانساق وراء الاستعراض الرخيص المطعم باكسسوارات أفريقية.

بكل لحظاته المحفزة على التفكير والمثيرة والذكية والملهمة يجسد المعرض صورة بانورامية للأنشطة الإبداعية الموجودة في القارة اليوم، ولم يتسع السياق هنا سوى لذكر القليل منها، لذلك يجب الاحتفاء بمعرض «إفريقيا بتوزيع جديد» كمساهمة في إتاحة الفرصة لجمهور عريض للاطلاع على الأصالة الأفريقية الحقيقية. قطعة النسيج التي قدمها الفنان الأنغولي فرناندو الفيم تعلن "نحن جميعاً ما بعد اكزوتيكيين"، فهل نحن فعلاً كذلك؟. ككل معارض الفن الحديث الملهمة يطرح معرض "أفريقيا بتوزيع جديد" أسئلة أكثر من التي يجيب عنها.

ترجمة هيثم الورداني

١) كلمة Remix الانجليزية هي مصطلح موسيقي يشيع استخدامه في موسيقى البوب الحديثة ويعني اعادة توزيع قطعة موسيقية من قبل مؤلف آخر، ويعكس التوزيع الجديد التغير في الذائقة والأفكار الذي طرأ في الفترة بين وضع اللحن وإعادة توزيعه. والمعنى المقصود أن المعرض يحاول إعادة توزيع الصورة التقليدية للفن الافريقي(الأقنعة والطقوس وخلافه) من خلال تقديم أعمال فنية جيدة وعلى وعي تام بما يدور على الساحة الفنية المعاصر.

مارتين تسيهرنغر Martin Zähringer

راداتس على خطى هينتيغتون ولويس

قراءة في كتاب: حجاب الله

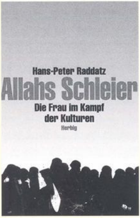
بنشره الجزء الثالث من مؤلفه الموسوم «حجاب الله» أكمل راداتس مشروعه الرامي إلى الهجوم على الإسلام والحضارة الإسلامية بالكلمة المكتوبة، كما يتبين لنا ذلك من خلال العنوان الفرعي للجزء الثالث؛ فعنوان هذا الجزء هو «المرأة في صراع الحضارات». وانطلاقاً من "بحوث المستشرقين والتحليل العلمي للنظام الاجتماعي القائم وتجارب المؤلف الشخصية في الشرق الأوسط" (لاحظ أن راداتس تعرف على الشرق الأوسط من خلال عمله كخبير في شؤون المال فقط) يستخدم راداتس، بحسب زعمه، "أسلوب التحليل الاجتماعي العلمي" لدراسة أهمية ودور المرأة المسلمة منذ عصر النبي محمد وحتى الآن. وقسم راداتس مؤلفه القائم على المنظور المادي حقاً وحقيقاً إلى خمسة أبواب رئيسية يبني كل باب منها على النتائج المستخلصة من الباب السابق عليه: فموضوعات الكتاب تبدأ بالحديث عما يسمى بـ «الانفصام الأولي». الذي نشأت عنه، حسب زعم راداتس، "عملية تكون الثقافات". فتخطي عهد البطولات الأسطورية كان بمثابة الشرط الضروري لنشأة الثقافات. وللدلالة على رأيه هذا، يتخبط راداتس ويلف ويدور حول مصطلحات غريبة تدعو للدهشة. فهو يتناول في صفحتين تاريخاً امتد آلاف السنين فيتحدث بالتوالي عن: النمط الأولي، البرعم الأول، الجنين الأول، الطوفان، الأم الأصلية، المشهد الأول، القوة الأصلية، الزوجين الأولين، الخطيئة الأولى، الماء الأصلي. ونحن لا نبالغ أبداً إذا قلنا إن تعداد هذه المصطلحات يترك لدى القارىء الاعتقاد بأنه حيال نص يحمل في طياته خصائص العبارات السحرية التي كان المشعوذون يستخدمونها في تعاويذهم في العصور الغابرة؛ وفي الواقع، فإننا لا نلمس هذه الظاهرة في هذه الفقرة فقط؛ فهي تتخلل الكثير من فقرات الكتاب. فبعد الحديث عن الانفصام الأولي ينتقل راداتس إلى الحديث عن الغنوصية (معرفة الله)، وإلى الحديث عن السيد المسيح وعن النساء، مستكملاً هذه الموضوعات ببحث يحلل الجنس والتطور من منظور أنثروبولوجيا، زاعماً فيه أن نظام الأمومة (أي الأسطورة الزاعمة بأن النساء، باعتبارهن الآلهات الكبرى، هن اللواتي يهبن الحياة) كان بمثابة تحد دفع الرجل لأن يرفض هذا النظام ويتمرد عليه (أي أن التمرد على نظام الأمومة هذا كان بداية شروع الرجل بقتل الإنسان الآخر)؛ بهذا المعنى فإن هذا الكتاب لا يزيد عن كونه مجموعة من أحداث متفرقة، حقيقية في بعض الأحيان ومزاعم عارية عن الصحة في أحيان أخرى، استقاها المؤلف من تاريخ الأحداث التي مرت بها المرأة في العصر الإسلامي الأول (الجزء الثاني من الكتاب) والمرأة في العصر الإسلامي الحديث (الجزء الرابع من الكتاب)، و "المرأة في أوربا منذ العصر القديم وحتى عصر الحداثة" (الجزء الثالث). وبالجزء الخامس يصل المؤلف إلى لب ما يريد استنتاجه من مزاعمه؛ ففي هذا الجزء يتحدث المؤلف عن "العودة إلى العالم الأصيل"، هذا العالم الذي سيغدو فيه الاضطهاد الإسلامي للمرأة بمثابة لب الاختلاف الجوهري القائم بين الثقافات المختلفة. ويسعى الجزء الخامس الموسوم "المرأة في الإسلام المعاصر" إلى تبيان "هيمنة الجنس" و"أسس حياة الإناث"، بزعم وجود علاقة متداخلة بين التطلع لإشباع الغرائز الجنسية والدين (مستشهداً على ذلك بالمضاجعة التي كانت تمارسها بعض النساء في معابد الديانات البدائية التي اعتنقها البشر في العصور القديمة) باعتبار أن هذه العلاقة تشكل الأساس الذي تقوم عليه كافة النظم الاجتماعية الإسلامية. وكان الكثير من النقاد قد احتار في أمر هذه الآراء. من هنا لا عجب أن يؤكد أحد هؤلاء النقاد على أن آراء راداتس تشهد بأن الرجل "مخبول، يعاني من اضطراب نفسي ناشىء عن تركيز منظوره على مواضع الجسم الواقعة تحت السرة". ولم يأت هذا الاتهام اعتباطاً. فراداتس يختزل مجمل الثقافة الإسلامية (وهي ثقافة يصمها راداتس بأنها تجسد "نظاماً غير إنتاجي يقوم على الغزو والنهب والسلب"، فلا يرى فيها سوى ثقافة تتمحور حول المسائل الجنسية؛ ويعتقد راداتس أن التمحور حول هذه المسائل يجسد "الوضع الأمثل" لهذه الثقافة، أو، وبتعبير أكثر دقة، يجسد، بحسب

وجهة نظره، الوضع البائس لهذه الثقافة؛ وبالتالي فإنه لا يجد خياراً آخر غير رفض هذه الثقافة وإدانتها، إذ إنه يقول مؤكداً: "بما أن هذا النظام ينادي بالجهاد، كما هو شائع، الجهاد للصمود أمام المغريات الروحية ولمكافحة المؤمنين بالديانات الأخرى ولمقاومة الاضطراب النفسي الناشىء عن التفكير بالمرأة، لذا فإن الإسلام، في جوهره، ليس سوى دين قائم على طقوس تعبدية وقتال ونكاح".

ومع أن دراسة راداتس تسترشد بمؤلفات أخرى استراتيجية المنظور وتنهب نتائج هذه المؤلفات، أعني مؤلفات صامويل هانتيغتون وبرنارد لويس؛ إلا أن الأمر البين هو أن راداتس لا يتوافر على ما توافر عليه هانتيغتون ولويس من تحليلات حديثة مهمة أغدقت عليها الدوائر المعنية العظيم من المال. ومن هنا، فقد خلت دراسته من المسحة العالمية global touch، التي تميز بها الأسلوب البلاغي الذي ساد مؤلفات هينتيغتون ولويس ونقصتها الشجاعة على البوح بدقة عن المرامي السياسية التي كان الاثنان ينشدانها، فهما كانا يحظيان بدعم قوى ذات هيمنة سياسية واسعة الأبعاد. من ناحية أخرى، بدا تركيز راداتس على بضعة أحداث تاريخية تعرضت في سياقها بعض النسوة إلى الاضطهاد والقهر كما لو كان محاولة يريد المؤلف من خلالها استلال بعض الأحداث التاريخية بنحو تلقائي ليضمها بعضاً إلى بعض مستنتجاً منها أنها شاهد على ظاهرة عامة. وكما جرت العادة في الغالبية العظمى من المؤلفات المتناولة للموضوع الذي هو في صدى الحديث عنه، يطبق راداتس، أيضاً، مبدءا شائعا على نحو واسع في المؤلفات الشبيهة بدراسته، فيتجاهل الإنتاج الأدبي العريض، ويغض الطرف عنه كلية، متناسياً أن هذا الإنتاج من المكونات الجوهرية "للثقافات". ففي أحضان الثقافة الإسلامية ترعرعت أدبيات تفند أصواتها تصورات راداتس الزاعمة بأن تاريخ الإسلام ليس سوى تاريخ وحش أسطوري تحركه غرائزه الجنسية... ويعلن راداتس في الصفحة ٤٠٤ من مؤلفه أن «المسؤول الاجتماعي» (أي المؤلف المهتم بشؤون المجتمع)، ينتهج أسلوب التحليل «الغنوصي ـ الهدام»، حينما يفعل أحد الأمور التالية على أدنى تقدير: "أن يردد شيئاً عار عن الصحة؛ أو أن يكتم شيئاً صادقاً..." وفي الواقع، يدين راداتس نفسه بنفسه في هذا الإعلان. ففي الصفحة التالية، أي بعد سطور وجيزة من هذه الجملة، يؤكد راداتس على: "أن الأخلاقية التي يقوم عليها العلم تفقد قيمتها «التشخيصية»، أي موضوعيتها، أيضا، حين تفرز مبادىء اشتراكية أو فاشية أو إسلامية أو علوماً «تطبيقية» تتحيز لخدمة أهداف خاصة." فمن وجهة النظر هذه، يدخل هذا الكتاب نفسه في خانة «العلوم التطبيقية» غير الموضوعية، أي التي تتحيز لخدمة أهداف خاصة، وذلك لأنه يعكس نقاشات إستراتيجية حددت مسبقاً الثقافة التي تريد منازلتها والهجوم عليها، أي أنها اصطنعت لنفسها عدواً من قبل أن تأتي بالبرهان على أن هناك عدواً يضمر لها الشر فعلاً.

والأفظع من هذا كله هو أن راداتس ينكر كلية الاختلافات التاريخية بين الثقافات، أعني الاختلافات التاريخية بين «الاشتراكية والفاشية والإسلام والعلوم التطبيقية المتحيزة». فهذه الثقافات تجسد، حسب رأيه، ظاهرة واحدة، أي أنها ليست سوى وجه آخر للعملة نفسها، وذلك لأنها تحمل في طياتها خاصية مشتركة يسميها راداتس خاصية «التفكير أحادي البعد». وهو على ثقة تامة بأن تحليله لهذه الثقافات قد جعل بمقدوره أن يرى في هذه الخاصية المشتركة عاملا أشبه ما يكون بالعوامل الأنثروبولوجية. وانطلاقاً من هذا المنظور يغدو مبدأ هيمنة الرجل ـ وهو مبدأ يقوم عليه الإسلام برمته حسب المزاعم التي يرددها راداتس بلا انقطاع ـ شكلاً من أشكال التخلف الفكري، أي شكلاً من أشكال ذلك الفكر النابع من المستوى الشعوري الكامن في عقول الزواحف من الحيوانات التي تطورت عنها المخلوقات الأخرى في سياق التطور البيولوجي. وفي الطرف الآخر هناك ما يسميه راداتس بـ «المبدأ الثلاثي». وبطريقة تنطوي على لغز يصعب على القارىء فهم المقصود منه، يؤدي هذا المبدأ في سياق "التباين بين بني البشر" إلى تجاوز «التفكير أحادي البعد» الذي تتصف به المجتمعات ذات الثقافة البدائية. وينسب راداتس التباين بين بني البشر إلى عوامل معرفية وأخلاقية ودينية مؤكداً على أن هذا التباين كان قد نشأ في سياق الارتقاء التاريخي الذي مرت بها المجتمعات اليهودية ـ المسيحية بدءا بإبراهيم ومرورا بموسى وانتهاء بعيسى. وحين يمعن المرء النظر في الآراء التي يريد هذا "الخبير في مسائل التحليل الاجتماعي العلمي" استخلاصها من تحليله هذا، فإنه يلاحظ بيسر أننا حيال براهين تتصف بالهوس الفكري والاضطراب النفسي، براهين تدعي العلمية وتغض الطرف عن التباين التاريخي عمداً بغية تمرير عنصرية مستترة تريد أن تتوارى عن الأنظار من خلال المغالطة المقصودة.

وبالنظر للدور الذي لعبته ولا تزال تلعبه الحركات والدول الاشتراكية، على سبيل المثال، في المسائل الخاصة بتحرير المرأة، يبرهن الإصرار على "غض الطرف عن الحقيقة التاريخية"



على أن راداتس يستـهين، هنا، بموضوعات اجتماعية هامة ويستخلص من تحليله الخاطئ نتائج معرفية هدامة. فمن منظور كاتب يتحلى بالروح الديموقراطية وبالمسؤولية حيال المسائل الاجتماعية يُقيم هذا الكتاب الدليل على أن مؤلفه ينتمي إلى تيار أصولي لا يعتقد بإمكانية التعايش السلمي بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية. ونحن لن نخطئ الحقيقة إذا قلنا إن هذه الدراسة كانت تهدف إلى أن تكون بوقاً يحذر من تعايش ثقافتين مختلفتين وأن تساهم، ولربما كان هذا هو الهدف الأهم، في تعزيز الخوف من عدو مزعوم (أعني المسلمين القاطنين في أوروبا) وذلك لأسباب استراتيجية بحتة؛ فما تردده هذه الدراسة يعكس، بنحو دقيق، مغالطات ومقاصد سيئة سمعناها تتردد كثيراً حين أرادت أبواق الدعاية، في الأزمنة السابقة، التشنيع على مناطق جغرافية أخرى.

ويعتقد راداتس أن الثقافة اليهودية - المسيحية ستتغلب على الإسلام وما نشأ عنه من مبدأ يقرر، بنحو أحادي، هيمنة الرجل، وما تولد عنه من ثقافة تتمحور حول قهر المرأة والتسلط عليها، فهو يقول حرفياً: "حين يطور أتباع اليهودية - المسيحية كامل قواهم في إطار الحدود التي تجيزها لهم إمكانياتهم الخلاقة، يستطيع عقلهم الهيمنة على الأرض (تصديقاً لما جاء في «العهد القديم» من قول مفاده، المترجم) "واملأوا الأرض وأخضعوها" لسلطانكم من دون انتهاج سبل القهر." ولا ريب في أننا هنا إزاء مضاربة على مستقبل مجهول. ولكن، وبناءً على الحقيقة التاريخية، ليس ثمة شك في أننا إزاء مضاربة لم تعد تعبر عن تقييم شخصي، بل أمست تفصح عن مبدأ يريد إرشاد القوم إلى السبيل الناجح للوصول إلى الهدف المرسوم.

ترجمة: عدنان عباس علي

هانس - بيتر راداتس
حجاب الله - المرأة في صراع الحضارات
دار هربيغ للنشر/ ميونخ ٢٠٠٤
عدد صفحات الكتاب: ٤٧٢

دورته بيناك

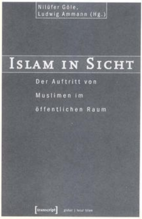
نيلوفر غوله ولودفيغ أمان
الإسلام ظاهرا
المسلمون في الحياة العامة

أصبح الإسلام في أوروبا في السنوات الأخيرة يتجلى بصورة جديدة، إذ أخذت الشبيبة المسلمة خصيصاً تتعمد إظهار انتمائها الديني علانية وارتداء ملابس خاصة بها، كالحجاب؛ فعملت بذلك على إبراز حضور الإسلام في المجتمعات الغربية وترسيخه في الوعي العام. وهكذا راحت المسلمات يلبسن، بطريقة لا تخلو من الاستفزاز وتنم عن ثقة جديدة بالنفس، ذلك الحجاب، الذي كان يعتبر تقليدياً رمزاً للانكفاء والتحفظ، ما أثار المزيد من الجدل ووضع فهم المجتمع لذاته موضع تساؤل.

يتضمن كتاب «الإسلام ظاهرا»، المنبثق عن مشروع دراسي قام به معهد العلوم الثقافية في مدينة إيسن، عددا من الدراسات الاجتماعية يعالج من خلالها ظاهرة اتخاذ المسلمين موقعا جديدا في الحياة العامة وخلفياته الاجتماعية والاقتصادية. والمقصود هنا بالمسلمين أولئك الذين يؤوّلون الإسلام تأويلا جديدا خاصا بهم ويقومون بتسييسه أو بتوظيفه عاملا مكونا لهويتهم الشخصية. تتحدث نيلوفر غوله عن المرحلة الثانية للحركة الإسلامية التي - على خلاف المرحلة الأولى التي تميّزت بالثورية - تقودها جماعات تتسم بالفكر الإصلاحي فتقول: "هذه الجماعات تطالب بحقها في الاختلاف كجماعات منتمية إلى الإسلام لكنها تقوم بتقبل العديد من الأمور التي تفرضها الحياة العصرية". وتصف غوله هذه الجماعات بأنها «هجين»، كونها تجسد في آن واحد قيم الإسلام والحداثة.

وبمجرد المقارنة بين «إظهار» الانتماء الإسلامي في الدول ذات الأغلبية المسلمة، في كل من إيران وتركيا مثلا، وإظهاره في الدول الأوروبية، حيث يشكل المسلمون أقلية دينية، يتضح أننا بصدد موضوع في غاية التعقيد. فبينما تفرض الدولة الإسلامية في إيران نمطا صارما من الحياة على مواطنيها، تطالب جماعات إسلامية في تركيا اللائكية المجتمع التركي بوعي إسلامي جديد. أما في أوروبا فيسعى المواطنون المسلمون إلى المشاركة في الحياة العامة دون التخلي عن حقهم في الاختلاف في ممارساتهم الدينية.

يرمي الكتاب بأجزائه الثلاثة إلى مقاربة هذا الموضوع. ففي الجزء الأول



منه تطرح نيلوفر غوله الفرضيات الأساسية التي يرتكز عليها المشروع. كريستيان غويلن يبحث في مختلف النظريات حول مفهوم «العام» وتاريخه. أما لودفيغ أمّان فيتقصى تطور مفهوم وعبارة «العام» و «الخاص» في كل من السياق الإسلامي والأوروبي الأمريكي ويكتشف فوارق هامة فيلاحظ أنه "لا توجد في اللغة العربية كلمة معينة للتعبير عن Privatsphäre، أي المجال الخاص بالفرد والمحرَّم على الآخرين". ويحاول أمان بواسطة علم الدلالة المقارنة بين اللغات وإيضاح المقصود بعبارة «عام» و «خاص» في مختلف المراحل التاريخية وذلك من وجهة نظر لغوية وثقافية.

الجزء الثاني من الكتاب يضم دراسات متفرقة. فتبين إحدى الدراسات التي تتناول حلقات «طلاب النور» (أسسها بديع الزمان سعيد النورسي) والمقاهي الإسلامية والأدب الروائي الإسلامي الجديد، كيف تمكنت "نهضة الوعي الإسلامي" من إيجاد فضاء جديد لها في تركيا العلمانية. فيرى هاكان يافوز أن «جماعة النور» (النورسيين) مثال واضح يدل على أن "العلمنة لا تعني بالضرورة غياب الدين، بل إنها عملية إعادة تشكيل نظم الإيمان". ويشير إلى أن «جماعة النور» أثبتت أن الإسلام - على خلاف ما يتم زعمه في المساجلات - ليس مقروناً بالتخلف وأن "لا شيء يمنع اتسام المسلم بالحداثة".

أما الصورة التي يتم تقديمها عن إيران فتختلف كلياً. فحين يتم فرض التدين من قبل الدولة تنشأ حركة مقاومة وترفض الشبيبة ليس فقط سياسة الدولة بل الديانة المرتبطة بها. مهناز شيرالي يستعرض وضع بعض الشباب في حي كيشا في طهران. فحيث يتم تجاهل حقهم في إنماء شخصيتهم من قبل الدولة والمجتمع الأبوي الصارم، يقوم الشباب بالتعبير عن احتجاجهم بتجاوز وتحطيم الحدود. يتحدث شاب عن حادثة حصلت له فيقول: "أوقفوني في الشارع لأني كنت أضحك". مثل تلك الحادثة وتجارب أخرى ناجمة عن تدخل الدولة في سائر الأمور الشخصية حتى في الحفلات العائلية تؤدي إلى "ظاهرة منعكسة في المجتمع: إذ تصبح علاقات الشباب والشابات الحميمة وحياتهم الخاصة وجسدهم ميداناً للصراع ومجالاً يمكن الفرد من التعبير عن رفضه للقمع". فمنذ أن أصبحت الألوان الفاقعة محرّمة يحلو للنساء ارتداء الحجاب الأحمر والوردي؛ وبما أن التدين صار فرضاً وواجباً يتباهى الشباب بالإلحاد. شيرالي يشير إلى غرابة الطريقة التي يتم تجاوز الحدود بها: الفرد "لا يتغلب على القيود إلا لأنه ليس لديه خيار آخر".

بعض النساء في إيران يسلكن طريقاً آخر في التعامل مع القيود المفروضة من قبل الدولة. فحين تعدّ "الحركة النسائية من واردات الغرب الإمبريالي" يجب الاستناد في المطالبة بالمزيد من الحقوق على حجج أخرى كالإشارة إلى "المكانة الأخلاقية العالية التي يجب أن تحظى بها المرأة كونها أم". ويضيف إلهام قيتانجي أنه بالرغم من الوضع الاقتصادي الراهن في إيران ما زال للمرأة حضورها القوي في الحياة العامة. إذ أن فرض الحجاب لم يمنع من أن تبلغ نسبة النساء في الجامعات ٦٥ ٪ من عدد الطلبة ومن أن تساهم المرأة في مختلف مجالات العمل وأن تطالب بحقوقها في مجلات نسائية خاصة بها.

أما في أوروبا فيبدو أن الإسلام يلعب دوراً حاسماً في مسألة تحديد الهوية. غوله تطرح فرضية مفادها أن الإسلام أصبح "اليوم المرجع الأساسي لرباط وهمي يجمع بين المسلمين المجتثين اجتماعيا"، ويبدو أن هذه الفرضية تنطبق بالدرجة الأولى على مسلمي أوروبا. فيبيّن موسى خديم الله كيف يصبح الدين وسيلة نجاة بالنسبة للمهاجرين الشباب في فرنسا الذين يفتقرون إلى إمكانيات التعليم وفرص العمل. الدين يقدم لهؤلاء الشباب فضاءً ذا بنية واضحة ويساعدهم على تنظيم أنفسهم داخليا. ويقارن نيكولا تيتزه بين الشباب المسلمين في فرنسا وألمانيا فيخلص إلى القول: "غالبا ما يرى الشباب القاطنون في الضواحي الفرنسية الوضع الذي يعانونه مرتبطا بالتمييز الذي يتعرض له حيّهم، أما في ألمانيا فيشكل موقف الناس المعادي للأجانب محور تجارب الشباب المسلمين". وبينما يعتبر المهاجرون أنفسهم بالدرجة الأولى فرنسيين، في فرنسا العلمانية، يعتبر في ألمانيا الاتحادية الشاب المسلم نفسه عادة «تركياً» أو «أجنبياً تركياً»، ذلك على سبيل المثال. على أن تيتزه يرى أنه في كلا البلدين لا يمكن الفصل بين مظاهر التدين وعملية الوصم التي يتعرض لها المسلمون وأن ظواهر التدين مرتبطة دوماً بالشعور "بالعيش ما بين التهميش والترقي الاجتماعي".

الجزء الثالث والأخير من الكتاب يتضمن المزيد من التأملات والنظريات حول الحياة العامة في المجتمعات

الإسلامية وحول توظيف الدين في النزاعات غير الدينية والتغاير في الحياة العامة.

كتاب «الإسلام ظاهرا» يكشف مدى تعدد وتنوع الأشكال التي يتجلى فيها الإسلام في الحياة العامة في العصر الحاضر ويري كيف يسعى المسلمون إلى إيجاد مقر لهم في ما يسمى بالمجتمع الحديث دون الاضطرار إلى نفي دينهم. كما تبيّن الدراسات المتفرقة بصفة خاصة أنه لا يجوز التعميم واعتبار كافة المسلمين الذين يظهرون انتماءهم الديني معادين للحداثة. بل يجب فهم البواعث التي تكمن خلف رغبة «الإظهار» تلك.

إن الكتاب لا يقدم أجوبة على الأسئلة التي يطرحها هؤلاء المسلمون على المجتمع الحديث. فهو ليس دليلا يقدم الإرشادات العملية لما يجب القيام به. إنما يتم ـ للأسف بلغة معقدة غالبا ـ رصد وعرض ظواهر ليست جديدة بالضرورة ومعالجتها معالجة علمية. ومما يزيد من أهمية الكتاب هو تعدد واختلاف الإسهامات التي يحتويها. علاوة على أنه يقدم وجهات نظر جديدة بالاهتمام في موضوع قلما تم معالجته معالجة جدية وعلى مستوى عال. ففي هذا الكتاب لا يتم استحضار «صراع الحضارات» بل تقديم دراسات عن جماعات من المسلمين يشكل حضورهم الملحوظ في الحياة العامة ظاهرة يتوجب رؤيتها من منظور اجتماعي واقتصادي أكثر منه ديني. كما يحاول الكتاب تبيان أنه لا يصح اعتبار الإسلام بشكل عام نقيضاً للحداثة بل أنه توجد تأويلات جديدة تمت بصلة وثيقة إلى المجتمعات الحديثة.

ترجمة: ماجدة بركات

هيثم الورداني

عازفة البيانو في حظيرة الفن رواية ألفريده يلينيك بالعربية

صدرت حديثاً عن دار ميريت القاهرية رواية "عازفة البيانو" للكاتبة النمساوية ألفريده يلنيك الحاصلة على جائزة نوبل للآداب عام ٢٠٠٤، قام بترجمتها عن الألمانية سمير جريس. والكتاب إطلالة للقارىء العربي على المشهد الأدبي النمساوي الذي يختفي عادةً في ظل الأدب الألماني، حيث تبقى الترجمات العربية للأدب النمساوي قليلة مقارنةً بغزارة الترجمات العربية للأدب الألماني أو السويسري المكتوب بالألمانية. يسبق الرواية مقدمة للمترجم يلقي فيها الضوء على كتابات يلنيك واهتماماتها النسوية، كما يتعرض للجدل المستمر حول شخصيتها وأعمالها، كذلك يشير إلى مواقفها السياسية المعارضة خاصةً رفضها ما ذهب إليه رئيس النمسا بأن جائزة نوبل هي تكريم للنمسا بأكملها، قاطعة عليه الطريق لاستخدام وتمييع مواقفها النقدية.

اريكا بطلة الرواية هي عازفة بيانو ماهرة وفي نفس الوقت جزء من هيراركية واسعة للقهر والاحتقار، تعاقبت على روحها مؤسسات اجتماعية متعددة نجحت في تخريبها مبكراً. تجمعها بوالدتها علاقة استحواذ مرضية لا نفهم مصدرها، فلقد نسجت الأم حول ابنتها شرنقة سميكة تعزلها عن العالم الخارجي عزلة كاملة حتى تتفرغ تماماً لإتقان البيانو. غير مسموح لإريكا أن ترتدي ملابس جديدة، غير مسموح لها أن تتنزه بمفردها، غير مسموح لها أن تشغل نفسها بشيء غير البيانو. قرون استشعار الأم يقظة دائمة لطرد كل من يقترب من ابنتها، فلا أحد يحق له الاقتراب من جنتهما الصغيرة حيث يشاهدان التليفزيون كل ليلة ثم ينامان بسلام على نفس الفراش. أما في خارج البيت فتتكثف طبقات متتالية من القمع الذكوري للمرأة، وتستعرض الرواية بسخرية لاذعة النساء المجبرات على البقاء في بيوتهن لتحضير الطعام وإشباع رغبات أزواجهن الجنسية، والنساء الجميلات اللاتي يجب أن يحافظن على جمالهن وإلا انفض عنهن الرجال، وعارضات الاستربتيز المتروكات كالمناديل التي يلقيها الرجال بعد أن يمسحوا بها مني المشاهدة.

صدرت الطبعة الأولى من الرواية عام ١٩٨٣ ولذلك فهي تحمل أصداءً للأسئلة التي أثارتها رائدات التيار النسوي في فترة السبعينات والمتعلقة بهوية المرأة الجسدية، ونقدهن للعين الذكورية التي تحدد صورة المرأة حتى عندما تنظر إلى نفسها. وفي الفترة نفسها تبلور رأي في السلوك الجنسي البرجوازي على أنه استغلال جنسي للمرأة باسم مؤسسات اجتماعية مشروعة كالأسرة والزواج. ولعل الأجزاء التي تعلق فيها الرواية على مشاهد من أفلام بورنوجرافية أو تصف الممارسات الجنسية بين الأفراد هي من أوضح المناطق التي يظهر فيها هذا التأثير. في المرة الأولى التي تختلي اريكا بعشيقها كلمر في دورة مياه المدرسة ترفض مشاركته أي مشاعر من أي نوع، ثم تقوم بشحذ شهوته شيئاً فشيئاً، وقبل أن يصل إلى ذروته تمتنع عن الضغط على الزناد وتتركه دون أن يفرغ حمولته. *وكأنها* تنتقم بشكل رمزي من سلطة القضيب. وسواء اتفق القارئ مع هذا الطرح أم اختلف فالرواية تستمر في رصد علاقة الرجل بالمرأة على مستوى

الجنس بجرأة، كاشفة عن مجال خفي تعمل فيه السلطة من خلال آليات شديدة الدقة.

صفحات الرواية هي تنويعات لا تنتهي على بيانو القهر والاحتقار، قهر المجتمع للمرأة، قهر الأم لابنتها، قهر المعلمة لتلاميذها، قهر الجسد، قهر الروح. ببطء يتسلل لحن علاقة غرامية بين اريكا وتلميذها كلمر الذي يصغرها بعشر سنوات، تبدأ بإعجاب خافت من كلمر أثناء حصص العزف، تقابله اريكا بتحفظ، ثم يشتد عود العلاقة بعد لقاء دورة المياه. وما أن نقترب من تلك العلاقة حتى نكون دخلنا أرضاً خراب، تربتها طبقات من القهر والاحتقار والكراهية التي يفرزها المجتمع يومياً، يتخمر فيها عفن الرغبات المقموعة والمشاعر المشوهة، حتى تورق علاقة اريكا بكلمر كزهرة خبيثة منحرفة. اريكا ذات الرصيد الوافر في احتقار جسدها (عدة محاولات انتحار وفض ذاتي لغشاء



البكارة بشظية زجاجية) تحلم أن تصبح صندوقاً فارغاً، وتطلب خطياً من عشيقها علاقة مازوخية يسحقها فيها حتى يفنيها، بشرط استخدامه الوسائل التي تحددها. السيد كلمر شاب واثق من نفسه، ذكي ومثقف ورياضي، يصعق من تبجح معلمته، فهو الفارس الذي يمتطي أجمل الشقراوات، وليس عشقه لإريكا بأكثر من عطف عليها، أو تحدي يفرضه على نفسه ويثق من نجاحه في الإيقاع بها وولوجها، وتلقينها درساً في العناية بنفسها. بعد الصدمة التي أصابته بها رسالة معلمته ورفضها الانصياع لرغباته، يقرر أخذ الرسالة حرفياً فيغتصبها في جنة الأم الصغيرة انتقاماً لكرامته الرجولية، ثم يلقي بها لينطلق إلى مرحلة جديدة في حياته المظفرة.

ما يثير التأمل في رواية يلنيك هو حديثها عن مؤسسة جهنمية ثالثة بجوار مؤسسة العائلة (الأم) ومؤسسة الرجل (المجتمع البطريركي)، مؤسسة تسهم بنصيب وافر في قمع الفرد، ألا وهي مؤسسة الفن. فيلنيك ترصد الفن وقد تحول إلى مؤسسة متعالية تعمل على تفريغ الفرد واستعباده. الأم تمتلك تصورا مثالياً عن الفن فتدفع ابنتها دفعاً للالتحاق بصفوة المجتمع الذين تحيط هالة الإبداع برؤوسهم، هؤلاء الملائكة الأطهار الذي يترفعون عن دنس الجنس. أسر تلاميذ البيانو يحركهم الطموح الطبقي، فيدفعون أبنائهم إلى إتقان العزف لكي يلتحقوا بطبقة الموسيقيين وبالتالي يخرجوا من عفن الطبقة الوسطى. أما أسر فيينا الثرية فتنظم

حفلات موسيقية تبشيرية للحفاظ على التراث الأصيل والمساعدة في انتشار الموسيقى الجيدة وكأن الفن دين جديد يقدم الخلاص إلى المساكين. ووسط كل هؤلاء تقف اريكا ضائعة، فهي أفنت عمرها في التشبع بالروح الحقة للإبداع ولم تصل إلى شيء، لم تصل إلى ذرى العزف كما كانت تريد، ولم تصبح موسيقية شهيرة سوى في حفلات موسيقى الحجرة التي تنظمها العائلات الثرية وتسوق اريكا تلاميذها مع أسرهم إليها سوقا وإلا لاقوا ما لا يرضون في حجرة الفصل. اريكا لا تستطيع الخروج على تلك المؤسسة رغم رؤيتها الفن وهو يتحول من قوة دافعة إلى ثقب أسود يمتصها. وعوضاً عن ذلك تأخذ موقعها في هيراركية الاحتقار، فتجلد العامة بسوط الموسيقى، وتسخر من جهلهم كأنها تعاقبهم على فشلها.

أسلوب الفريده يلنيك يعتمد على السخرية، إذ يندر أن تخلو عبارة من استعارة ساخرة أو مداخلة تهكمية. صورها وتشبيهاتها تتكاثر حول أحداث الرواية كأنها مجموعة هائلة من الزخارف والكرانيش التي لا يمكن فصلها عن جسم الرواية. ولا يعدم القارئ العثور على صور مرهفة تنفذ إلى القلب، وإن أصيب ببعض الملل من انتظام الأسلوب خاصة إذا لم يكن من هواة الاستعارات البلاغية.

ولعل من المناسب الإشارة إلى المجهود الواضح الذي بذلته الترجمة لنقل تلك الصور الساخرة إلى العربية دون أن تفقد حيويتها، وقد وفقت في هذه المهمة إلى حد بعيد.

أحمد حسو Ahmad Hissou

الإصلاح والديمقراطية في العالم العربي

وجهة نظر

ثمة «شبح» يجوب العواصم العربية، إنه «شبح» كسر الخوف من الأنظمة القائمة والمطالبة بالتغيير. شوارع المدن العربية باتت تشهد ظواهر كانت قد لفظتها لعشرات السنين. فإذا كانت المظاهرات قد تحولت في العقود الماضية إلى عملة نادرة، أو في أحسن الأحوال إلى مسيرات تمجد «القائد الملهم» أو «الأب القائد» أو «القائد الضرورة» وتنظم من قبل الأجهزة الأمنية، فإنّ الحال قد تغير ولا يني يتغير باستمرار. ورغم أنّ خطوة الألف ميل مازالت في بدايتها فإنّ الشواهد تزداد باضطراد والأمل يكبر. بيروت القاهرة دمشق الرباط تونس وغيرها من العواصم باتت تشهد حالات شعبية لم يكن أحد يتخيلها بعد أن بات اليأس والقنوط يسيطران على النفوس والعقول بسبب تغلغل الأجهزة الأمنية في النسيج الاجتماعي وضعف الأحزاب السياسية المعارضة عن تقديم خطاب بديل يحرك الشارع. الصورة أخذت تتغير شيئا فشيئا مع سيطرة خطاب الإصلاح والتغيير في ظل تراجع الخطابات الأخرى وخصوصا تقوقع الأنظمة على ذاتها ومحاولة تأبيد وجودها في غياب أي برنامج مقنع. اليوم ظهرت في الشارع العربي قوى جديدة كانت غائبة أو مغيبة كالمثقفين وما بات يعرف بمؤسسات المجتمع المدني، كمنظمات حقوق الإنسان، المنظمات النسائية والشبابية وغيرها. ورغم الانتقادات التي توجه إلى بعضها في قضايا «التمويل الخارجي» والعلاقة بالغرب فإنها كسرت ثنائية النظام والأحزاب المعارضة، علما أنها ليست بديلة عن الأخيرة لكنها أدخلت دماء جديدة إلى حركة الشارع ودفعت بقطاعات واسعة من المجتمع إلى دائرة الفعل المناهض لخط الأنظمة القائمة.

أمريكا والدور الإشكالي

ومع أنّ هذه الحركة الديمقراطية مازالت في بدايتها في معظم الدول العربية وقطعت أشواطا في دول أخرى كلبنان، فإنّ أتباع الأنظمة العربية وأجهزتها الأمنية يسارعون إلى تشويهها وتصويرها وكأنها معدة في الخارج أو أنها تقوم بفعل فاعل، وهذا الفاعل بالتحديد هو الغرب وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية. كما تسعى الأنظمة إلى سحب البساط من تحت أقدام هذه الحركات الجديدة عبر التبني اللفظي لبعض المشاريع الإصلاحية المبتورة لذر الرماد في العيون من جهة، ولتقدم نفسها أمام الحليف الأمريكي أو المجتمع الدولي وكأنها ماضية بنفسها إلى تطبيق الإصلاحات والدمقرطة.

وسلوك الغرب نفسه وخصوصا الولايات المتحدة لا يسهل مهمة الإصلاحيين العرب الحقيقيين، إذ يحلو لإدارة الرئيس الامريكي جورج بوش أن تتباهى بأنها فتحت الباب على مصراعيه أمام نشر الإصلاح والديمقراطية في العالم العربي. وهي تسوق في هذا المجال الانتخابات في العراق وفلسطين والسعودية وكذلك التطورات الأخيرة في لبنان ومصر كأمثلة على نجاحها في نشر ما تسميه «مسيرة الحرية». لكن ثمة من يشكك في حجم إسهام واشنطن في هذا الأمر ويعتبر دورها إشكالياً. فهي من جهة، وعلى عكس الدول الأوروبية التي تمتنع عن توجيه أي نقد للأنظمة الدكتاتورية في العالم العربي، رمت حجراً في المياه الراكدة، عبر حديثها الصريح والمعلن عن ضرورة دمقرطة الأنظمة القائمة، لكنها من جهة أخرى عقدت الأمر وصعبت مهمة الإصلاحيين العرب ودعاة الديمقراطية. فسلوك واشنطن في المنطقة، وازدواجية المعايير التي تطبعه (دعمها اللامحدود لإسرائيل)، لا يشكل نموذجاً يستطيع الليبراليون العرب الجدد الاقتداء به. ليس هذا فحسب، بل إنّ دعم الولايات المتحدة لأي تيار إصلاحي ديمقراطي في العالم العربي يشكل عبئا على الأخير ويسهل على النظام الانقضاض عليه دون أن يتحرك الشارع دفاعا عنه. ثم إنّ نشر الديمقراطية عن طريق القوة والاحتلال يلقى رفضا شعبيا واسعا في المنطقة العربية ويعطي مشروعية للنظم اللاديمقراطية القائمة تحت شعارات جذابة كـ «الدفاع عن الوطن» و «مقاومة الاحتلال»؛ وهو يعيد إلى الأذهان أزمان

الاحتلال العسكري والاستعمار الأوروبي والتي جاءت أيضاً تحت شعارات الانتداب والحماية وتأهيل الشعوب لحكم نفسها، وانتهت بطريقة كارثية وبخراب الإنسان والأوطان.

والصحوة الأمريكية الجديدة تجاه الإصلاح والدمقرطة إشكالية أيضا ومتأخرة جدا. فتاريخ هذه الدولة العظمى يشي بالعكس، لأنّ جل هذه الدكتاتوريات والأنظمة التوتاليتارية ما كانت لتحافظ على عروشها لولا الدعم الأمريكي لها أو في أسوأ الأحوال غض الطرف عنها. وهذه الصحوة ما كانت لتأتي، لولا أنّ النار وصلت إلى الدار هذه المرة، أي بعد أن أصبحت الولايات المتحدة نفسها ضحية لسياسات أنظمة غير ديمقراطية أنتجت العنف والإرهاب الذي طال السيد أيضا؛ والمقصود هنا بلا ريب أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر الإرهابية في نيويورك وواشنطن. وما جاءت هذه المشاريع «الإصلاحية والديمقراطية»، وخصوصاً مشروع «الشرق الأوسط الكبير» إلا بعد أن أدرك البيت الأبيض أنّ حلفاءه وبسياساتهم الحالية باتوا يشكلون عبئا وخطرا عليه وعلى مصالحه.

السلوك الأمريكي والإساءة إلى الديمقراطية

وإذا كانت الصحوة الأمريكية أدت إلى إسقاط نظامين لا يأسف أحد على رحيلهما، لا بل كان (رحيلهما) ضرورة تاريخية، وهما نظام صدام الوحشي ونظام طالبان القروسطي والغارق في الجهالة، فإنّ نتائج الحربين التي خاضتهما واشنطن في أفغانستان والعراق جاءت عكسية ومسيئة إلى مسيرة الديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم عموما وفي المنطقة العربية خصوصا، والتي نمت بشكل ملحوظ في السنوات الأخيرة. ففضائح التعذيب في المعتقلات العراقية والأفغانية وخصوصا سجني «أبو غريب» و«غوانتانامو» والسلوك السادي للجنود الأمريكيين في العراق أطاح وبالضربة القاضية بكل دعاوى واشنطن الديمقراطية، لا بل حتى بفكرة الديمقراطية إذا كانت مسنودة من الأخيرة، ووضعت كل دعاة الإصلاح والديمقراطية العلمانيين في قفص الاتهام. وأضحى كل ما تقوم به أمريكا أو تنادي به موضع تساؤل ورفض وإن كان ايجابيا في بعض الحالات، خصوصا في ظل الصورة السيئة السابقة عنها والمطبوعة في أذهان الرأي العام العربي.

الطابع المحلي للحركات الشعبية الجديدة

ورغم كل ما قيل، وبغض النظر عن دور إدارة الرئيس الأمريكي جورج بوش السلبي أو الإيجابي، ومدى صحة أبوتها للإصلاحات من عدمها، فإنّ السخط على الأنظمة العربية، سواء المدعومة من الإدارة الأمريكية أو الموضوعة على قائمتها السوداء والمحاربَة من قبلها، في تزايد. ولم تعد المطالبة بالديمقراطية واحترام حقوق الإنسان وتبييض السجون العربية وإجراء الانتخابات الديمقراطية مفردات غريبة في قاموس الإنسان العربي. وباتت النخب العربية، تدرك أكثر من أي وقت مضى جسامة المهمات الملقاة على عاتقها، وليس «ربيع دمشق» والحراك السياسي السوري الحالي وبروز مثقفين إصلاحيين في السعودية من خارج التيار الديني المتشدد ومن ثم انقضاض النظام عليهم عبر اعتقالهم ومحاكمتهم إلا أول الغيث في تحرك الإنتليجينسيا العربية.

والطابع المحلي للتحركات الديمقراطية الجديدة في العالم العربي ساطع للعيان. فالمظاهرات الشعبية، التي عمت لبنان إثر اغتيال رئيس الوزراء اللبناني السابق رفيق الحريري، وشمولها لجل الطوائف والتيارات كانت نتاجا داخليا ومثالا بارزا للسخط على الهيمنة السورية على لبنان والنظام الأمني الذي أنتجته الأخيرة هناك وإمعان أجهزتهما الأمنية في قهر المواطن اللبناني لثلاثة عقود. فاغتيال الحريري أخرج المارد من قمقمه ودفع بمئات الآلاف من الشباب إلى دائرة النشاط وأطلق الشرارة الشعبية الأولى للانقضاض على النظام الأمني الموالي لسوريا في لبنان وعلى وجود الأخيرة العسكري والأمني هناك. الأمر نفسه ينسحب أيضاً على التحركات الشعبية في مصر والتي تتصدرها «الحركة المصرية من أجل التغيير ـ كفاية». فهذه الحركة نبعت من صميم الشعب المصري ومن رحم معاناته من نظام الفرد الواحد والأحكام العرفية القابع على صدوره منذ عقود. وحركة «كفاية» مثال ساطع لنزول الشباب إلى الشارع دون أية رعاية أو وحي خارجي، وحتى وحي الأحزاب التقليدية المصرية العاجزة التي أضحت صورة كاريكاتورية للنظام الذي تعارضه شكلا، والتي تحاول مؤخرا اللحاق بركب حركة «كفاية» بعد أن كانت قد اتفقت مع الحكم على تأجيل التغييرات إلى ما بعد إعادة انتخاب الرئيس حسني مبارك لولاية جديدة.